المملكة المغربية

الرابطة المحمدية للعلماء




# شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد

لمظفر بن عبد الله المصري المشهور بالمقترح (ت 612 هـ)

دراسة وتحقيق:

الدكتورة نزيهة امعاريج

## المجلد الثاني

## باب:
## [القول فيما يجوز على الله ـ سبحانه[1] وتعالى ـ[2]]

قلت: هذه العبارة فيها تسامح؛ فإن الجواز لا يتطرق إلى ذاته بوجه، وعبارته في أول الكتاب في قوله: «ما[3] يجوز في أحكامه» إن أراد بذلك ما يجوز في أفعاله، فهو سديد؛ فالجواز يتطرق إلى أفعاله ولا يتطرق إلى ذاته.

وقدم في هذا الباب الكلام على جواز تعلق الرؤية بالباري ـ سبحانه ـ، وذلك يستدعي مقدمة في إثبات الإدراك[4] / أولا، ثم النظر في حقيقته[5] ثانيا، ثم الكلام فيما [84ب]
يشترط فيه ثالثا، ثم النظر فيها باعتباره يصح أن تكون الذات/ متعلقة له. [240د]

أما القول في إثبات وجوب الإدراك، فمذهبنا أن الإدراك معنى يقوم بجزء العين[6]، ووافق على ذلك معظم المعتزلة.

وخالف ابن الجبائي وشيعته في ذلك، وزعموا[7] أن المدرك[8] شاهدا أو غائبا هو الحي الذي لا آفة به، [فأما الحياة[9]] فيشترك فيها المدرك [وغير المدرك[10]]، وإنما اختص المدرك بنفي الآفة.

والدليل على ثبوت الإدراك معنى: أنا نجد تفرقة ضرورة بين المدرك [وغير

---

(1) ساقط من: أ. ب. ح.
(2) الإرشاد، ص: 155.
(3) ب. ج. ج: ما.
(4) الإرشاد، ص: 157
(5) ب. ج. د: حقيقة.
(6) المجرد، ص: 363، نهاية الأقدام، ص: 343ـ345ـ355ـ356.
(7) أ. ج. د: زعم.
(8) أ. ج: الإدراك.
(9) ساقط من: أ.
(10) ساقط من: ب.

المدرك[1]]، وبين حالتنا عند تغميض أجفاننا، وحالتنا عند فتحها وإدراكنا المرئيات، وتلك الحالة الزائدة ليست لنفس الجوهر ولا واجبة/ له لِجَواز الخلو عنها، فإذن لا بد [121أ] من مقتض، ومن المحال كون المقتضى نفيا، فتعين كونه إثباتا، وهو إما أن يقتضي بإيثار واختيار[2] أو لا بإيثار، والمؤثر لا بد له من فعل، والجوهر الباقي لا يصح أن يفعل، وما لا إيثار له فيجب قيامه بالجوهر الذي يثبت الحكم له؛ [إذ لو لم يقم به، لما كان بإيجاب الحكم له أولى بإيجابه لغيره][3]، فإن نسبته إليه وإلى غيره على حد سواء، وإذا قام بما يوجب له الحكم فهو المعنى الذي أردناه، وهذا هو السبيل إلى إثبات سائر الأعراض.

وعلى طريقة من نفى الأحوال أنا[4] إذا علمنا أمرا ثابتا زائدا على الجوهر فهو الإدراك المبتغى؛ إذ لا واسطة بين/ الوجود والعدم. / [164ج][241د]

فإن قال ابن الجبائي: التفرقة بين الحالتين ترجع[5] إلى انتفاء الآفة في إحدى الحالتين وثبوتها في الأخرى[6].

قلنا: لا يصح ذلك من وجوه:

أحدها: أن نقول: إما أن يشترط نفي كل آفة عن كل محل أولا، ولا يصح له اشتراط نفي كل آفة عن كل محل؛ إذ تقوم آفات عديدة باليد والرجل، والإدراك قائم بجزء العين، ونفي كل آفة عن محل الإدراك غير صحيح؛ إذ جاز أن تقوم[7] بعض الآفات

(1) ساقط من: ب.
(2) ساقط من: أ.
(3) ساقط من: أ.
(4) ساقط من: ب. ج. د.
(5) ساقط من: ب.
(6) نهاية الإقدام، ص: 344-345-355-356
(7) د: يقول.

المدرك[1]]، وبين حالتنا عند تغميض أجفاننا، وحالتنا عند فتحها وإدراكنا المرئيات، [121أ] وتلك الحالة الزائدة ليست لنفس الجوهر ولا واجبة/ له لِجَواز الخلو عنها، فإذن لا بد من مقتض، ومن المحال كون المقتضى نفيا، فتعين كونه إثباتا، وهو إما أن يقتضي بإيثار واختيار[2] أو لا بإيثار، والمؤثر لا بد له من فعل، والجوهر الباقي لا يصح أن يفعل، وما لا إيثار له فيجب قيامه بالجوهر الذي يثبت الحكم له؛ [إذ لو لم يقم به، لما كان بإيجاب الحكم له أولى بإيجابه لغيره][3]، فإن نسبته إليه وإلى غيره على حد سواء، وإذا قام بما يوجب له الحكم فهو المعنى الذي أردناه، وهذا هو السبيل إلى إثبات سائر الأعراض.

وعلى طريقة من نفى الأحوال أنا[4] إذا علمنا أمرا ثابتا زائدا على الجوهر فهو [241د][164ج] الإدراك المبتغى؛ إذ لا واسطة بين/ الوجود والعدم. /

فإن قال ابن الجبائي: التفرقة بين الحالتين ترجع[5] إلى انتفاء الآفة في إحدى الحالتين وثبوتها في الأخرى[6].

قلنا: لا يصح ذلك من وجوه:

أحدها: أن نقول: إما أن يشترط نفي كل آفة عن كل محل أولا، ولا يصح له اشتراط نفي كل آفة عن كل محل؛ إذ تقوم آفات عديدة باليد والرجل، والإدراك قائم بجزء العين، ونفي كل آفة عن محل الإدراك غير صحيح؛ إذ جاز أن تقوم[7] بعض الآفات

(1) ساقط من: ب.
(2) ساقط من: أ.
(3) ساقط من: أ.
(4) ساقط من: ب . ج . د.
(5) ساقط من: ب.
(6) نهاية الإقدام، ص: 344-345-355-356
(7) د: يقول.

بمحل الإدراك ثم يبرأ، فإن اشترط نفي آفة مخصوصة وهي المضادة للإدراك، فقد أثبته من حيث نفاه؛ [حيث أثبت المنافاة][1].

الوجه الثاني: في رد هذه المقالة: أن نفي[2] الآفة لا تعلق له إلا بالمحل الذي نفيت عنه، والذي نجده حال الرؤية متعلقا بالمرئي لا محالة، فكيف يصح رده إلى نفي الآفة، وقد يدرك شيئا[3] ولا يدرك شيئا آخر، والحياة ليست من الصفات المتعلقة، ونفي الآفة كذلك، ولا اختصاص لواحد منهما بمدرك[4] دون مدرك، فما بال الرؤية اختصت ببعض المرئيات؟

الوجه الثالث: لو صح من هؤلاء أن يقولوا: الرؤية هي الحياة مع نفي الآفة، لصح لغيرهم أن يقول: العلم هو[5] الحياة مع نفي الآفة، وكذلك الشهرة والتمني وسائر المعاني، وإن نظر إلى تعلق العلم/ بالمعلوم، والشهوة بالمشتهى، والتمني بالمتمني، فمثله [242د]
يطرد في الرؤية. ثم قد يرى الشيء ويسمع صوته، وقد يسمع صوته ولا يراه، فلو كان الإدراك يرجع إلى نفي الآفة مع الحياة لم[6] نجد فرقا بين أن يكون الشيء مسموعا أو مرئيا[7] أو مشموما[8] أو مذوقا، وإذا تبين اختلاف أحوالنا في هذه المواطن دلّ على اختلاف المعاني فيها، والحياة مع نفي الآفة معقول لا اختلاف فيه، فبطل كلامه.

وكل هذه الوجوه في رد كلامه تصلح لإثبات كون الإدراك معنى زائدا.

---

(1) ساقط من: أ.

(2) د: معنى.

(3) ساقط من: أ.

(4) ب: بدرك.

(5) ساقط من: أ . د.

(6) ساقط من: ب.

(7) ب: مرويا.

(8) ساقط من: ب.

[165ج] ثم نقول: اشترطتم(1) اتصال الأشعة والبنية في الرؤية(2)، ونفي الآفة لا يشترط/ فيه ذلك، وإن اشترطتم البنية في الحياة(3) إلا أنها ليست البنية المشترطة في الإدراك.

وإن قالوا: سلمنا حكما(4) إلا [أن الموجب له](5) الحياة مع نفي آفة كان ذلك

[122أ] باطلا من جهة أن النفي لا يقتضي، ومن جهة امتناع/ التركيب في العلة بوجودين، فكيف يصح تركيبها من وجود وانتفاء؟ والحياة على تجردها توجد عرية عن معنى الإدراك، فلا يصح أن تكون موجبة(6) لهذا الحكم، فتحقق(7) ثبوت الإدراك.

وأما القول في حقيقته: فقد اختلف أصحابنا في حقيقة الإدراك:

فمنهم من [رأى حده(8)](9)،

ومنهم من منع ذلك(10)،

[243د] ومنهم من/ قال: هو علم مخصوص متعلق بالوجود، ولا يخرج عن(11) جنس العلوم(12)،

ومن أصحابنا من أثبته مخالفا لأجناس العلوم(13)، وقد نقل القولان عن الشيخ أبي الحسن.

---

(1) ب: اشترطتم.
(2) نهاية الإقدام، ص:356.
(3) نفسه، ص: 186ـ187.
(4) ساقط من: ب.
(5) أ: [إلا أن الموجب له].
(6) ب . د: موحودية.
(7) د: فتحقيق.
(8) الأشعري في المجرد، ص: 263، الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص: 345ـ351
(9) ذ: حدة.
(10) رفضه البغدادي في أصول الدين، ص: 79، وهو موقف الباقلاني أيضا في الإنصاف، ص: 25.
(11) د: من.
(12) الأشعري في المجرد، ص: 83ـ89، الشهرستاني في نهاية الأقدام، ص 345ـ351، المواقف، ص: 143.
(13) الأشعري والباقلاني، انظر: المجرد، ص 263، الإنصاف، ص: 14ـ15، الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص: 357ـ357.

فأما من حده فمن جملة حدودهم قول الشيخ: «الإدراك: ما أوجب لمحله كونه مدركا»[1]، وقد تقدم الكلام عليه فيما سبق في حد العلم.

وزعم بعضهم أن حد الإدراك: هو/ الصفة المصححة لترتيب الفعل[2]، وهذا غير [85ب] سديد؛ فإن الإدراك من العاجز لا يصح منه ترتيب الفعل، وكذلك في رؤيتنا ولمسنا وشمنا وذوقنا[3] للأعراض[4] التي ليست من جنس مقدورنا لا يصح باعتبارها الفعل.

وربما قيل: حده: ما استحق محله به أن يسمى مدركا[5]، ـ وهذا سبق الكلام عليه ـ.

وذهب القاضي إلى أن الإدراك مما لا يحد[6] وذكر طريقين:

أحدهما: أن لفظ الإدراك مشترك؛ إذ يطلق ويراد به العلم[7]، ويطلق ويراد به: اللحوق[8] كقوله[9] ـ تعالى ـ[10]: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾[11]، ويقال: أدرك الغلام[12] إذا ترعرع، وأدركت[13] الثمرة إذا أزهرت وأينعت[14]، والألفاظ

(1) المجرد، ص: 263

(2) هذا موقف الباقلاني الإنصاف، ص: 25.

(3) سابق من: أ . ج . د.

(4) ساقط من: ب.

(5) المجرد، ص: 263

(6) الإنصاف، ص: 25.

(7) أدرك الشيء بلغ وقته وانتهى ... وقوله ـ تعالى ـ: ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾[ [النمل: 68] روى عن الحسن أنه قال: جهلوا علم الآخرة، أي لا علم عندهم في أمر الآخرة... فإن الفراء قال: معناه لغة تدارك أي تتابع علمهم في الآخرة. راجع: لسان العرب: 10/ 421 (مادة درك)، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 129.

(8) «درك الدرك اللحاق... وتدارك القوم تلاحقوا أي لحق آخرهم أولهم»: لسان العرب: 10/ 419 (مادة درك).

(9) د: لقوله.

(10) ساقط من: أ . ج . د.

(11) يس/ 39.

(12) ب: العلوم.

(13) أ: أدرك.

(14) «وأدرك الغلام وأدركت الثمر أي بلغ»: لسان العرب: 10/ 420 (مادة درك).

المشتركة لا يدخلها الحدود، وهذا لا يمنع من تفصيل كل معنى من معاني اللفظ وحده على حياله.

[د2] وقد يقال: إن الإدراك لا تحويه صناعة الحد لما ذكرناه في حد/ العلم.

والذي ينصره الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني أن الإدراك من[1] جنس العلوم[2]

[ج] وهو أحد قولي[3] الشيخ./

وذهب القاضي[4] في بعض كتبه[5] إلى نصرة القول بمخالفته لأجناس العلوم، وقد اتفق الفريقان على ثبوت المخالفة بينه وبين العلم المتعلق بالموجود الذي هو قائم بالقلب. وعن[6] هذا قال الإمام أبو القاسم[7]: إن الخلاف في المعنى يؤول إلى عبارة بعد تسليم الاختلاف بين العلوم.

ورأى تلميذه الإمام أبو المعالي: أن الخلاف في المعنى هو الصحيح[8]، لتصريح بعض القوم بثبوت كونه علما[9]، وتصريح آخرين أنه ليس من قبيل[10] العلوم[11]،

(1) ساقط من: ب . ج . د.
(2) لم أقف على هذا القول لأبي إسحاق الإسفرايني.
(3) ب. د: قول.
(4)الباقلاني.
(5) الإنصاف ص: 14ـ15.
(6) ب [على]
(7) هو الأستاذ أبو القاسم عبد الجبار بن علي بن محمد الإسفراييني المعروف بالإسكافي تلميذ الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وشيخ إمام الحرمين في الكلام... صنف أصول الدين وأصول الفقه والجدل.... كان شيخا جليلا من رؤوس الفقهاء والمتكلمين، له اللسان في النظر والتدريس، والتقدم في الفتوى مع لزوم طريقة السلف في الزهد والورع، عديم النظير في وقته ما رؤي مثله، عاش عالما توفي يوم الاثنين الثاني والعشرين من صفر سنة اثنين وخمسين وأربعمائة. انظر: طبقات الشافعية: 1/ 91ـ92، تبين كذب المفتري ص:265.
(8) لم أقف على هذا الموقف للجويني.
(9) هذا اختيار أبي إسحاق الإسفراييني والأشعري وقد سبق ذكر ذلك.
(10) ب: قبل.
(11) هذا اختيار الأشعري والباقلاني كما سبق تحقيق ذلك.

وقال من اعتقد كونه من جنس العلوم[1]: لو لم يكن من جنس العلوم لجاز وجود الإدراك بلا علم، فيكون رائيا للشيء لامسا له غير عالم بوجوده، وإذا فُقد العلم بوجوده جامَعه[2] الشك في وجوده مع رؤيته له[3] ولمسه، وذلك محال، القول بأنه[4] ليس بعلم محال.

ولا يصح أن يكون الإدراك سببا للعلم؛ لما سنقيم عليه[5] من الدلالة على إبطال التولد، ولا يصح كونه علّة؛ لأنه يلزم منه العكس، وقد وجد العلم بدون الإدراك، فلزم أن يكون من جنس العلوم، ولا يصح أن يقال: هذا مشترك الإلزام؛ فإن من قال/ : إن الإدراك من جنس / العلوم معترف بأنه مخالف للعلم بالوجود، والمختلفان [245د][123أ] يجوز أن يوجد أحدهما مع ضد الآخر[6]، فيتوجه الإلزام عليهم؛ لأنا نقول متى كان من جنس العلوم وإن خالفها فلزم أن يضاد الجهل بالمعلوم[7] والشك فيه، بخلاف ما إذا قلنا: إنه خارج عن جنس العلوم فلا يضاد الجهل والشك، فإندفع عنا السؤال وتمحض الإلزام على الخصم.

وقال من زعم أنه مخالف للعلوم[8]: وقد[9] ذهب بعض المحققين إلى أنه يجوز في العقل وجود الإدراك بدون العلم[10]، وإنما العادة منعت من ذلك فلم يصح الاستدلال.

---

(1) ساقط من: ب.
(2) ب: جامدة.
(3) ساقط من: أ . ج . د.
(4) أ ب . ج : أنه.
(5) ساقط من: أ . ج.
(6) سبق تحديد المختلفان.
(7) أ: بالعلوم.
(8) الأشعري والباقلاني. المجرد، ص: 263، نهاية الإقدام، ص: 345 ـ 351.
(9) ساقط من: د.
(10) نهاية الأقدام، ص: 345ـ346.

وعلى تقدير الموافقة، فما المانع من كون العلم شرطا في الإدراك، ويجوز وجود الشرط بدون المشروط، ولا يجوز وجود المشروط بدون الشرط، ثم هذا الاستدلال مشترك.

وقولكم: إن الإدراك إذا كان من جنس العلوم ضاد ما يضادها وإن خالفها: غير مستقيم؛ فإن الإدراك لا يضاد العلم بالوجود وإن كان علما إذ جاز مجامعته له، فإذا [167ج] عُدم/ العلم، فقد خلا المحل عنه وعن ضده؛ إذ[1] الإدراك ليس ضدا له.

ثم نقول ـ بعد ذلك ـ: إذا اتفق العِلْمان[2] في حقيقة العلم واتحد متعلق [246د] العلمين، فيجب تماثلها للاشتراك في النوع/ والتعلق، وذلك محال؛ إذ نجد من أنفسنا تفرقة ضرورية بين حالتي تغميض أجفاننا وغيبة المرئي عنا وبين حالة إدراكنا، وكذلك نجد تفرقة بين اللمس والشم والذوق والسمع والبصر، ولو كانت الإدراكات من جنس العلوم[3] وهي كلها تتعلق بالموجود للزم تماثلها وعدم الاختلاف فيها، وذلك معلوم البطلان قطعا[4]، وقد وافق الخصم على ثبوت الاختلاف، وإن خالف في مغايرة الإدراك لجنس العلوم[5]، ويقوى[6] الإلزام على أصحابنا[7]؛ فإنهم أثبتوا كون الباري سميعا بصيرا، وإن كان

---

(1) ساقط من: ب.

(2) ج . ب . د: العلماء.

(3) ب: السلوم.

(4) ب: مطعا.

(5) ذهب الكعبي من المعتزلة ومن تابعه من البغداديين إلى معنى كونه سميعا بصيرا أنه عالم للمسموعات والمبصرات لا زائد على كونه عالما بالمعلومات، ووافقه جماعة من النجارية وصار الجبائي وابنه إلى أن معنى كونه سميعا بصيرا أنه حي لا آفة به، وذهب بعض المعتزلة إلى أن معنى كونه سميعا بصيرا أنه مدرك للمسموعات والمبصرات وذلك زائد على كونه عالما. نهاية الإقدام، ص: 341، الملل والنحل: 1/ 78.

(6) ب: يقول.

(7) الأشاعرة.

عالما بكل معلوم[1]، فإذا قالوا بأنه من جنس العلوم[2] امتنع أن يجامع في الذات الواحدة الإدراك العلم بالمدرك، ولو صح القول بذلك لزم نفي كونه سمعيا بصيرا، وآل القول إلى مذهب الكعبي وهذا لا سبيل إليه.

وفي المسألة بقايا من المباحثة، وما ذكرناه لباب كلماتهم، فلنقتصر عليه ففيه غُنية للمتأمل.

وأما من أثبت الإدراك معنى من المعتزلة[3] فلا يستقيم منه أن يقول بأنه من جنس العلوم؛/ لأنه يشترط في الإدراك ما لا يشترط في العلم. [86ب]

## القول فيما يشترط في الإدراك.

والحياة باتفاق منا شرط في وجود الإدراك، ولا يجامع الإدراك ضد الحياة، ولا يجامعه العمى والصمم.

[247د] ونقل/ عن صالح[4] بن صالح المعروف بالقبة[5] أنه قال[6]: يجوز قيام الإدراك بالعين مع وجود العمى. وكذلك قال: يوجد العلم مع الموت[7]. وسياق ذلك يجره إلى عدم اشتراط الحياة في العلم والإدراك أيضا[8]، وهذا نوع من السفسطة، ويلزم عليه الشك في علم الجمادات، وإبطال دلالة الفعل الواقع[9] من المؤثر المختار على

---

(1) نهاية الأقدام، ص: 341.

(2) سبق بيان ذلك.

(3) نهاية الإقدام ص: 341.

(4) صيالح.

(5) ب.ج.د: [بقية]

(6) ساقط من: أ . ج . د.

(7) المقالات، ص: 383، أصول الدين، ص: 29.

(8) ساقط من: ج .

(9) ساقط من: ب.

[124أ] علم/ الفاعل[1]، وفي ذلك إبطال ضرورات العقول وأدلتها، فهذا مما لا يلتفت إليه ولا يعتد به قولا في النظريات.

وأما اتصال الأشعة والبنية فليسا بشرطين في [الرؤية في][2] المعقول، وقد [168ج] اشترطهما المعتزلة[3]، ورأوا أن الإنسان/ إذا فتح أجفانه انبعثت الأشعة من حدقته، واتصلت بالمرئي، وتشبثت به فحصل[4] الإدراك[5]. وزعموا أن الإدراك [لا يصح أن][6] يقوم بجزء فَرْدٍ عَرِيٍّ عن بنية مع غيره، وأنه لا يصح للإدراك جميع البنية بل لا بد من بنية مخصوصة على مثال العين[7]ـ[8].

ونحن نفرد كل واحد منهما بقول فيتم ما ذكرناه من المقدمة ـ إن شاء الله تعالى ـ[9].

فنقول أولا قولا[10] في عدم اشتراط البنية: فإنه من مقدمات دليل إبطال الأشعة كما سنبين ذلك:

قال صاحب الكتاب: **«من أثبت الإدراك من المعتزلة[11] مجمعون على اشتراط البنية»**.

[248د] وهذا التقييد غير/ مفيد؛ فإن من قال: إن المدرك هو الحي الذي لا آفة به[12] هو الذي

---

(1) ب . د: للفاعل.
(2) ساقط من: ب.
(3) المجرد، ص: 80ـ81ـ263، نهاية الإقدام، ص 344ـ346.
(4) ب . ج: فيصل.
(5) المغنى: 4/ 59ـ61ـ62ـ63، نهاية الإقدام، ص: 344ـ346.
(6) ساقط من: ج.
(7) ج: المعين.
(8) المجرد، ص: 82ـ83ـ263ـ264، نهاية الإقدام، ص: 347ـ348، أصول الدين، ص 28ـ29.
(9) ساقط من: أ . ب . ج.
(10) ساقط من: د.
(11) المجرد، ص: 363، نهاية الإقدام، ص: 341ـ343ـ345ـ355ـ356.
(12) ب: له.

ينفي الإدراك، وهو يشترط البنية[1] فإذن المعتزلة كلهم يشترطون البنية[2].

وقد استَدل على بطلان اشتراط البنية بوجهين، وذَكر أَوْجُها ولم يأت إلا بوجهين:

أحدهما: وهو الدليل أن الإدراك إنما يقوم بجزء فرد؛ إذ[3] المعنى الواحد يستحيل أن يقوم بجزئين، ولا أثر للجواهر المحيطة به؛ فإنه إنما يقبل ما يقوم به لنفسه، وصفة النفس لا تتوقف على شرط، ولا يصح أن تكون إحاطة الجواهر به شرطا في[4] قيامه بالجوهر؛ إذ الشرط لا بد أن يوجد في محل يوجد فيه المشروط وإلا لزم أن يثبت المشروط [مع انتفاء الشرط، وتكون الحياة في محل، والعلم في محل، وفي ذلك][5] ثبوت[6] المشروط[7] بدون الشرط[8].

فإن قيل: فيلزمكم ألا يثبت التأليف بين جوهرين؛ فإنه لا يصح قيام التأليف بجوهر إلا بوجود جوهر آخر، فإذا[9] جاز أن يكون قيام عرض التأليف به[10] مشروطا بوجود جوهر[11] آخر[12] بجواره، فما المانع من[13] مثل ذلك في الإدراك؟

والجواب من وجهين:

---

(1) هذا اختيار الجبائي، نهاية الإقدام، ص: 341ـ348.
(2) نهاية الإقدام ص: 341ـ348.
(3) ب. ج: و.
(4) ساقط من: أ. ب.
(5) ساقط من: د.
(6) ساقط من: ب.
(7) ساقط من: د.
(8) الإرشاد، ص: 157ـ159.
(9) ساقط من: د.
(10) ساقط من: ج. د.
(11) ساقط من: ب. ج.
(12) ساقط من: ج. د
(13) ساقط من: ب.

أحدهما: أنا لا نسلّم أن التأليف عرض.

والجواب[1] الثاني: أنا[2] وإن سلّمنا أن[3] التأليف[4] عرض غير أنه يقتضي [كون محله مؤلفا مع غيره، وليس قيام الإدراك يقتضي][5] حكما لغيره. والجواب الأول أسد.

[249د] والوجه الثاني قال: وافقتمونا على أن الشرط يطرد/ شاهدا وغائبا، فلو كانت البنية شرطا [لاطردت[6]][7].

وهذا[8] إنما يلزم من يثبت كون الباري ـ تعالى ـ[9] بصيرا، ومن منع ذلك منهم لم [169ج] يلزمه، فهو أمر إلزامي لا يتوجه إلا على من سلّمه، إلا أن يثبت/ الدليل أن الباري ـ تعالى ـ[10] سميع بصير فيكون نقضا على من يشترط البنية.

ومما يدل على انتفاء اشتراط البنية: أن الجواهر المحيطة بمحل الإدراك لو قدرنا مفارقة محل الإدراك لها مع بقائها على أعراضها لم تتغير أحكامها، فإن كانت تلك الأعراض توجب حكما لما فارق محلها، فيلزم أن يوجب العرض الحكم لغير محله مع أنه [125أ] لا اختصاص له/ بمحله.

---

(1) ساقط من: ب.
(2) ساقط من: أ. ب.
(3) ج: به.
(4) ساقط من: أ. د.
(5) ساقط من: أ. ب. د.
(6) الإرشاد، ص: 158.
(7) ب: اطردت.
(8) ساقط من: د.
(9) ساقط من: أ.
(10) ساقط من: أ. ب. د.

ثم الموجب[1] لهذا الحكم ينبغي أن يكون مجموع أعراض؛ فإن انضمام جوهر فرد إلى محل الإدراك غير كاف عندهم، وثبوت حكم لمحل الإدراك بناء على معان متعددة تراكيب في العلة، ولا يصح التراكيب في العلة العقلية[2]؛ فإنها إنما توجب حكمها لنفسها، ويستحيل ثبوت صفة نفسية لذوات عديدة ، فامتنع القول بالتركيب في العلة العقلية، وما ذكروه يلزم منه التركيب، ففسد[3].

فإن قيل: فعلى قول ما ذكرتموه يجوز أن يقوم الإدراك بالعقب.

قلنا: أجل ولا يقوم إلا بجزء منه، و[4] يقوم عدد من الإدراكات بأجزاء، ولا نشترط نحن بنية/ مخصوصة، ولا مطلق بنية؛ إذ جوزنا قيامه بالجوهر[5] الفرد، [250د] والجواهر متماثلة، فما[6] جاز على بعضها جاز على باقيها، فتأملوا ذلك ترشدوا.

وإذا تمهد[7] ذلك، فنتكلّم على اشتراطهم الشعاع في الإدراك:

والشعاع أجزاء مضيئة تنفصل من العين وتتصل بالمرئي، فيسمى/ الطرف المتصل [87ب] بالناظر[8] عندهم: «مبعث الشعاع»، والطرف المتصل بالمرئي يسمى: «قاعدة الشعاع». وإنما يدرك بما[9] اتصل به الشعاع[10] أو ما[11] قام [بالمحل الذي اتصل به.

---

(1) ب . د: لموجود.
(2) العلة العقلية هي التي تؤثر في معلولها بالإيجاد وهي التي لا يجوز عليها مفارقة معلولها بالزمان، وهي مطردة أي كلما وجدت وجد الحكم، ومنعكسة أي كلما انتفت انتفى الحكم. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1206ـ1208، المؤلف، ص: 93، نهاية الإقدام، ص: 182.
(3) ساقط من: ب.
(4) أ: أو.
(5) أ . ب: بالجزء.
(6) ب: فيما.
(7) ج: بطل.
(8) ب . ج . د: بالنظر.
(9) ب.ج: ما.
(10) ساقط من: أ . ج . د.
(11) ساقط من: أ . ج . د.

وكان الأولون منهم يقولون: المدرك][1] ما[2] اتصل به الشعاع، فقيل: [قد ترى الحركة واللون والعرض يستحيل عليه مماسة الأجسام. فقالوا: المدرك ما اتصل[3] به الشعاع أو] ما[4] [قام به الشعاع][5].

فقيل[6] لهم[7]: فيلزم أن تُرى الطعوم والأرايح؛ لأنها قائمة بالمحل الذي اتصل به الشعاع.

قالوا: إنما نقول: [ما قام[8]] بما اتصل به الشعاع يُرى[9] إذا كان مما تجوز رؤيته، وهذا عندهم ما لا/ تجوز رؤيته، وهو عندنا[10] مما لا[11] يجوز أن يرى.

و[12] قيل لهم: فالجسم إذا كان بعيدا يُرى ولا يُرى لونه، وإنما رأيتموه لاتصال الشعاع به، واللون قائم به.

ثم قالوا: إنما[13] يجوز انبعاث الأشعة من بنية العين خاصة.

وقد أبطلنا عليهم اشتراط البنية، ويلزم من/ بطلان اشتراطها بطلان اشتراط ما يترتب عليها؛ لأنه إذا جاز وجود المشروط بدونها جاز وجوده بدون ما لا يوجد إلا بها

(1) ساقط من: ب.
(2) ب: بما.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: ب . د.
(5) ساقط من: ب.
(6) ساقط من: ب . ج . د.
(7) ساقط من: ب.
(8) ساقط من: ب . د.
(9) ج: يريد.
(10) ساقط من: أ.
(11) ساقط من: أ . ج . د.
(12) ساقط من: أ . د.
(13) د: أيضا.

لا محالة.

ثم ذكر صاحب الكتاب حكاية عنهم في بيان اشتراط انبعاث الشعاع أمورا ترجع إلى استقرار الفوائد عللوها وربطوها بالشعاع كالقرب المفرط والبعد المفرط، وقالوا: إذا لاقى الشعاع جسما صقيلا لا تضرس[1] له لم يتشبث[2] به الشعاع، فينعكس إلى الناظر، فعند ذلك يرى نفسه.

وهذا يلزم عليه ألا ترى المرآة أصلا؛ لأن قاعدة الشعاع التي باعتبارها صح إدراك المرئي لم تتحقق؛ إذ لا تضرس[3] للصقيل، فيلزم أن يرى نفسه، ولا يرى الماء ولا المرآة، وذلك[4] خلاف الحس قطعا، فبطل ما قالوا[5].

ثم ذكر صاحب الكتاب مطالبتهم بسبب انبعاث الأشعة، وجواز ألا يخلق الله حركة في الأشعة، فيكون الصحيح[6] السالم من الآفة مفتوح العين ولا يرى وهم/ يأبون [126أ]
ذلك[7]، [وذكر عليهم إلزام أن يرى الجوهر الفرد إذا كان في سمة الشعاع وهم يأبون ذلك[8]][9] مع أنه لا يخصه عند انضمامه مع غيره، وإلزام أن ترى الألوان والروائح لاتصال الأشعة بمحلها[10]، وقد تقدم منا الكلام عليه.

ومما يرد عليهم في اشتراط الشعاع، أن الإنسان في الليل المظلم في البرية يرى من بعد

(1) ج: تضريس.
(2) ب: يثبت.
(3) ج: تضريس.
(4) ب: كذلك.
(5) الإرشاد، ص: 159ـ160، نهاية الإقدام، ص: 348.
(6) ساقط من: د.
(7) الإرشاد، ص:160.
(8) نفسه، ص: 161.
(9) ساقط من: د.
(10) الإرشاد، ص: 161.

[2د] النار، ولا يرى/ ما بينه وبينها، وكذلك يرى قرص الشمس ولا يرى الجواهر[1] التي بينه وبينها إذا تعالت في الجو، وكل[2] ذلك يدل على أن[3] انبعاث الأشعة لا يوجب الإدراك.

ثم نقول: قد قررنا جواز قيام[4] الإدراك بجزء فرد، فإذا قام إدراك بجزء فرد لم يصح منه انبعاث الشعاع يتصل بالمرئي، فيبطل اشتراط الأشعة. وقد يرفع الإنسان طرفه إلى السماء فيرى ما لا يسع العين أشعة تتصل به.

[1ج] قالوا: إنما ذلك لأن الأجزاء من الهواء مضيئة/ فيتصل الشعاع بها، وهي تتصل بالسماء فتعين على الأبصار، كما أن البلور إذا اتصل الشعاع به وهو جسم مضيء متصل بما فيه فيرى ما فيه.

قيل لهم: فما بال السماء ترى في الظلام و[5]الهواء في ذلك الوقت غير مضيء؟

فبطل ما تخيلوه من اشتراط الأشعة.

وقولهم: إن جريان الوجود على وفق ما عللنا يدل على أنه إنما كان الإبصار[6] لأجل[7] الأشعة باطلا؛ فإنا نجد في أحكام العادة ما يقارن شيئا ولا يقتضيه كالشبع عند الأكل والري عند الشرب وأمثال ذلك، ولا يلزم إحالة ذلك على [الأكل[8] و] الشرب، وإنما يحال ذلك على ما أجرى الله[9] به[10] عادته من خلق ذلك

(1) أ. ب. ج: الجوارح.
(2) ساقط من: د.
(3) ساقط من: د.
(4) ساقط من: أ.
(5) ب: مع.
(6) ب: للإبصار.
(7) ج: الاتصال.
(8) ساقط من: أ.
(9) ساقط من: د.
(10) ساقط من: ج.

عقيبه[1].

و[2]كذلك نقول: أجرى الله[3] عادته/ بعد خلق الإدراك عند البعد المفرط والقرب المفرط[4] وليس ذلك لأجل انبعاث الأشعة. ومما[5] اشترطوا في الرؤية المقابلة وهو مبني على فاسد أصلهم في الأشعة وقد أبطلناه. [253د]

[ثم يرد[6]] على من اعترف منهم بأن الله يرى، و[7] حصول الرؤية منه من غير مقابلة[8]، وذلك يبطل الاشتراط وينقض الدعوى فيه.

ثم يلزم عليه أنه إذا رأى جسما عظيما أنه يقابل أجزاء الجسم، والشيء لا يقابل أكثر[9] منه.

وإن قالوا: ما بينه وبين الجسم من الهواء المضيء مقابل للجسم.

قيل: فهو يرى ذلك الهواء المضيء، فيلزم أن يقابل ما[10] يقابل الجسم العظيم من الهواء المضيء[11]، وذلك واقع عليهم، وقد تقدم[12] الكلام[13] عليه[14] في المقدمة.

---

(1) الإرشاد، ص: 161.
(2) ساقط من: أ . د.
(3) أ ب: لله.
(4) ساقط من: د.
(5) أ: إنما.
(6) ساقط من: ج.
(7) ساقط من: د.
(8) المقالات، ص: 157 أصول الدين، ص: 97-98.
(9) د: أكبر.
(10) د: بما.
(11) ساقط من: أ . ج . د.
(12) أ . ج: تم.
(13) ساقط من: أ.
(14) ساقط من: أ . ب . د.

## فصل :
## [الإدراكات كلها خمسة]

اختلف أئمتنا في أن الإدراكات خمسة أو ستة[1]:

[88ب] فذهب[2] جماعة من الأصحاب إلى أنها/ [ستة[3]].

[وهناك من ذهب إلى أنها][4] خمسة: إدراك البصر، وإدراك السمع، [وإدراك الشم][5]، وإدراك الذوق، وإدراك اللمس[6].

فالبصر يتعلق بالجوهر واللون والكون، ومحله ـ في العادة ـ جزء من العين، والسمع يتعلق بالأصوات ومحله ـ في العادة ـ جزء من حاسة الأذن، والشم يتعلق بالروائح والذوق يتعلق بالطعوم، ومحل الشم جزء من الأنف، ومحل الذوق جزء من [254د] اللسان، / واللمس يتعلق بالحرارة والبرودة والليونة والخشونة، ومحله سائر البشرة، ولا يختص هذا[7] الإدراك بجزء دون جزء[8].

[172ج] وذهب/ القاضي في بعض كتبه إلى إثبات[9] إدراك الآلام.

---

(1) ساقط من: ب. ج.
(2) أ. د: وذهب.
(3) هذه إضافة من الشارح لا وجود لها في الكتاب، ص: 162، أما من جعل الإدراك ستة أشياء فهو الباقلاني في كتابه: الإنصاف، ص: 14.
(4) ساقط من: أ. د.
(5) ساقط من: ب.
(6) هذا ما ذهب إليه إمام الحرمين في: الإرشاد، ص 162، الشهرستاني في: نهاية الإقدام، ص: 350ـ351.
(7) أ. ج. د: بهذا.
(8) الإرشاد، ص: 162.
(9) الإنصاف، ص: 14.

وغيره يذهب إلى أنه ليس إدراكا سادسا وإنما هو علم بالألم واللذات[1]، قال القاضي: «نحن نعلم[2] بألم غيرنا، ونجد تفرقة بين علمنا بألم غيرنا، وبين وجداننا الألم بذاتنا، فيدل على كونه إدراكا زائدا»[3].

وهذا لا يفيد القطع، فإنا نجد التفرقة لقيام الألم بنا، والمعلوم من غيرنا لا نعلم قيامه بنا، ونحن لا نجد من أنفسنا العلم بالمستحيلات الضرورية وغيرها، وكذلك القدرة، فيلزم أن يكون ذلك إدراكا زائدا، وربما التزم بعض الناس أن كل صفة من شرطها الحياة فهي متعلق الإدراك السادس[4].

ثم اختلف أصحابنا في انحصار هذه الإدراكات في التجويز العقلي فقال بعضهم[5]: لا يجوز عقلا زائدا عليها، ومال آخرون إلى التجويز[6]، وكذلك وقع اختلافهم في جميع أجناس الأعراض.

والتحقيق أن من الأعراض ما ينحصر بقسمة حاصرة عقلية كالأكوان؛ فإن الجوهر بانفراده إما أن يستقر في حيزه أو لا، فانحصر في الحركة والسكون، وإذا نسب إلى جوهر آخر/ ، فإما أن يكون بينهما حيز أو لا، فلم يخل عن الاجتماع والافتراق، فهذا مما ينحصر. [255د]

ومن الأعراض ما لا تتم[7] فيه قسمة حاصرة[8]، [فيبقى العقل[9]] مترددا في

---

(1) الإرشاد، ص: 162.

(2) ساقط من: أ.

(3) الإرشاد، ص: 162.

(4) نسب هذا القول إلى أئمة الأشاعرة، الإرشاد، ص: 162.

(5) هذا اختيار الجويني الإرشاد، ص: 162.

(6) هذا اختيار الباقلاني وذلك بدليل ما سبق في هذا الفصل.

(7) أ: تنقسم، ب: تعلم.

(8) ب: [حاصرة العقل].

(9) ساقط من: ب.

إثبات الزائد، والعرض المقدر زائدا[1] لم تعرف حقيقته، [وما لا[2]] [تفهم حقيقته][3] لا يمكن الحكم عليه بأنه جائز وجوده أو ممتنع ثبوته، وليس فيما علمناه [ما يتوقف[4]] عليه، فنستدل بما علمناه على ثبوته، فيلزم الوقف فيه[5].

و[6] أما الكلام فيما يجوز أن يتعلق به الإدراك عقلا على خلاف المعتاد، فيذكر في الفصل الذي يلي هذا الفصل.

OOOOO

---

(1) ساقط من: أ . ج . د.

(2) أ: ما لا، وهو ساقط من: ج.

(3) ساقط من: ج.

(4) أ . ب: توقفا.

(5) ب .د: عليه.

(6) ساقط من: ج. د.

## فصل

## [كل موجود يجوز أن يرى[1]]

اتفق أهل السنة[2] على أن الرؤية [يجوز أن[3]] تتعلق بكل موجود[4]، واختلفوا في جواز تعلق ما عدا الرؤية من الإدراكات بكل موجود:

فذهب القدماء منهم كعبد[5] الله بن سعيد والقلانسي[6] إلى أن هذا العموم مختص بالرؤية، وبقية الإدراكات لا يجوز أن[7] تعم الموجودات[8].

ونقل/ عن الشيخ أبي الحسن مخالفتهما في ذلك[9]، والمصير إلى جواز عموم كل إدراك لكل موجود. [173ج]

---

(1) العنوان مقتبس من كتاب «الإرشاد».

(2) ب. ج. والإرشاد: الحق.

(3) ساقط من: ج.

(4) الإرشاد، ص: 163، نهاية الاقدام، ص: 357، أصول الدين، ص: 97، المجرد، ص: 79، المواقف، ص: 302.

(5) ب: عبد.

(6) هو إبراهيم بن عبد الله المعروف بالقلانسي الزبيدي أبو إسحاق فقيه عالم بالكلام توفي سنة: 359هـ من تصانيفه «كتاب الإمامة والرد على الرافضة»، انظر: معجم المؤلفين: 1/ 54، الصفدي، الوافي في الوفيات: 5/ 43.

(7) ساقط من: أ.

(8) ذلك لأن ابن كلاب لما خص تعلق السمع بالأصوات صار إلى أن الكلام الأزلي لا يصح أن يُسمع؛ لأن كلام الباري في الأزل لا يتصف بكونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط التكليف، فإذا أبدع الله العباد وأفهمهم كلامه على قضية خبرا اتصف عند ذلك بهذه الأحكام، فهي عنده من صفات الأفعال بمثابة اتصاف الباري ـ تعالى ـ فيما لا يزال بكونه خالقا ورازقا فهو في نفسه كلام لنفسه أمر ونهي وخبر وخطاب وتكليم لا لنفسه بل بالنسبة إلى المخاطب ومحال تعلقه. انظر: نهاية الإقدام، ص: 303-304.

(9) المجرد، ص: 80 ـ 263، المواقف، ص: 287.

ونقل عن عبد الله بن سعيد أنه ـ لما خص تعلق السمع[1] بالأصوات ـ أن الكلام الأزلي لا يصح أن يسمع، وفي ذلك مخالفة القاطع السمعي[2].

[256د] والشيخ أبو الحسن الأشعري[3]/ [ـ رضي الله عنه ـ[4]] لما قال: إدراك السمع يعم كل [128أ] موجود، جوز تعلّقه بكلام الله ـ تعالى ـ[5]، / وقال بوقوع هذا الجائز على ما ورد السمع به في حق موسى [ـ عليه السلام ـ[6]]، وعمدة الشيخ[7] في ذلك ما نذكره من مأخذه في صحة تعلق الرؤية بكل موجود، وتقريره أن الوجود هو المصحح[8]، وسيأتي الكلام عليه.

وقد اختلف الأصحاب أيضا[9] في الأكوان التي هي في وقتنا متعلق الرؤية اتفاقا هل هي متعلق اللمس[10]؟

فذهب بعضهم[11] إلى أن إدراك اللمس متعلق بجميع الأكوان، فإن من لمس شيئا واضطرب تحت يده يدرك حركته، وإذا انفرقت أجزاؤه في يده أدرك تفرقه[12].

ومن الأصحاب[13] من أنكر ذلك، وزعم أنه يعلم ذلك عند اللمس، ولم يتعلق به/ إدراك اللمس.

---

(1) ب: السمع.
(2) نهاية الإقدام، ص: 303ـ304 مجموع فتاوي 12/ 403.
(3) ساقط من: ب، د.
(4) ساقط من: أ . ج . د.
(5) ساقط من: ب.
(6) ساقط من: ج.
(7) أبو الحسن الأشعري.
(8) المجرد، ص 80، الإرشاد، ص: 164ـ165.
(9) ساقط من: ب.
(10) ج: النفس.
(11) لم أقف على هذا الرأي للأشعري.
(12) ب .ج: تفرقته.
(13) الأشعري في المجرد، ص: 244ـ263، المواقف، ص: 302.

والتحقيق تعلق[1] إدراك اللمس بالأكوان؛ فإن السبيل إلى كونها مرئية هو السبيل إلى تعلق إدراك اللمس بها. وإذا قلنا: إن الرؤية تتعلق بكل موجود، فالرؤية موجودة، فيجوز أن ترى، فإذا لم نر رؤيتنا فإنا لا نراها لمانع، وذلك المانع موجود فيجوز أن يُرى، فتقع الطلبة[2] إلى إثبات مانع يمنع من [رؤيته المانع[3]].

فقال القاضي ـ منفصلا عن ذلك ـ: المانع[4] يمنع من رؤية[5] ما هو مانع من رؤيته، ومانع من رؤية نفسه.

فقيل له: إذا كان يمنع من [رؤية[6] نفسه]، فصفة نفسه أن يمنع/ رؤيته، وذلك مما [257د]
يحيل رؤيته، وكونه موجودا يصحح رؤيته[7]، وامتناع رؤيته في[8] نفسه من تقدير مانع[9] بالنسبة إلى رؤيته.

قال: صفة نفسه أن يمنع من قام به رؤيته، ويجوز أن يراه غير من قام به إذ الحكم لا يثبت بالمعنى إلا في محل قام به/ ذلك المعنى، ولا يناقض ذلك كون الوجود [89ب]
مصححا[10].

ooooo

(1) ساقط من: ب . د.
(2) المجرد، ص: 83.
(3) ج . د: رؤية الصانع.
(4) ج: المانع.
(5) ب . ج: رؤيته.
(6) أ: نفس رؤيته.
(7) ساقط من: ب . ج . د.
(8) ساقط من: ج .
(9) أ. د: منع.
(10) الارشاد، ص: 163.

## فصل:

## [الموانع من الإدراك][1]

كل ما يجوز أن يُدرك[2] - إذا لم يقم بالمحل إدراك متعلق به - فيلزم أن يقوم بالمحل معنى يضاد إدراكه، هو المعبر عنه في اصطلاح[3] الموحدين بالمانع./ [174ج]

وهذا مقتضب من القاعدة التي سبق تقريرها، وهو أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن مثله أو ضده.

وتتعدد الموانع بحسب تعدد الإدراكات، ولا تنتفي النهاية عنها؛ لأن الإدراك لا يتعلق إلا بالموجودات، وكلما دخل في الوجود فهو متناه.

وأنكرت المعتزلة أن يقوم بالعين هذا المعنى الذي سميناه مانعا، و[4] حملوا العمى[5] على انتقاض البنية[6]، إلا أبا الهذيل العلاف فإنه اعترف بالمانع على الوجه الذي نقوله، غير أنه يجوز عرو[7] المحل عنه وعن الإدراك[8].

ودليل إثبات الأعراض مطرد فيما أنكروه.

وقد زعموا أن الموانع: القرب المفرط، والبعد المفرط، والحجب الكثيفة غير الشفافة، وهو مبنى[9] عندهم[10] على اشتراط الشعاع/ وانبعاثه واتصاله [258د]

---

(1) العنوان مقتبس من كتاب «الإرشاد»، وهو من وضع الأستاذ أسعد تميم محقق الكتاب.
(2) الإرشاد، ص: 163.
(3) ب: صلاح.
(4) ب: أو.
(5) ب: المعنى.
(6) الإرشاد، ص: 163، المغني: 331-436.
(7) د-[عرف]
(8) المغني: 4/ 55-109-111-116-117-118.
(9) ب: بنا.
(10) أ.ب . د: منهم.

بالمرئي[1]، وقد سبق التنبيه على فساد هذا الأصل الذي بنوا كلامهم عليه.

ومما اضطرب أئمتنا[2] فيه: أن العمى هل هو معنى واحد يضاد جميع آحاد الأبصار [كما يضاد الموت جميع آحاد العلوم والإرادات، أو هو اجتماع موانع كثيرة بعدد ما فات من آحاد الأبصار][3].

والذي مال إليه القاضي والأستاذ: أنه معنى واحد يضاد جميع[4] أنواع الأبصار[5]، إلا أن الأستاذ يزعم أنه إذا رأى الرائي شيئا دون شيء فرؤيته[6] تمنع من رؤية أخرى[7] متعلقة [بغير ذلك[8]] المرئي، وهو بناء منه على امتناع وجود إدراكين مختلفين في آن واحد.

وذلك باطل؛ فإنا نرى الجبال والصحاري والسماء في آن واحد، ولا يقوم بجزء العين عنده إلا إدراك واحد، فيلزم ألا[9] يرى [ذلك كله في آن واحد[10]]، وقد رئي[11] فهو خلف.

والقاضي يزعم أنه قام بالعين مع الرؤية مانع [لما لم ير غير الرؤية[12]].

---

(1) المغني: 4/ 55-109-111-116-117-118.
(2) الأشعري في المجرد، ص: 83.
(3) ساقط من: ج.
(4) أ. ج: جملة.
(5) لم أقف على هذا الرأي للباقلاني والإسفراييني.
(6) أ. ج. د: فرؤيته.
(7) د: أحد.
(8) ج: بذلك.
(9) ب. ج: لا.
(10) ساقط من: أ. ب.
(11) أ. ب: رأى.
(12) ساقط من: ب

وغيرهما يرون[1] أن القول بمعنى واحد يضاد كل رؤية يلزم منه أن يوجد مع[2] المانع المخصوص ومع[3] انتفائه، ويلزم أن يوجد ضد المانع الخاص وهو الرؤية مع المضاد على جهة العموم، وفي ذلك من المحال ما لا يخفى.

[179أ] وقد يجاب عنه/ بأن العمى مضاد للمانع الخاص والإدراك المضاد له،
[259د] وذلك/ لباب هذا[4] الفصل.

ooooo

(1) د: بدون.
(2) ساقط من: ج.
(3) ج: معه.
(4) ج: هو.

## فصل:

## [في جواز رؤية الله ـ تعالى ـ]

**«مذهب أهل الحق، أن الباري ـ تعالى ـ يجوز أن يُرى»[1].**

وقد خالف في ذلك المعتزلة وكل من/ قال بقولهم[2] من الشيعة والروافض[3]. [175ج]

[ومعظم المعتزلة][4] يرون أن الباري [ـ سبحانه و][5]تعالى ـ[6] لا يرى نفسه[7]، فإنه يستحيل أن يرى[8] بغير حاسة[9]، والحاسة مستحيلة عليه، وهذا بناء منهم على

---

(1) الإرشاد، ص: 164 المواقف، ص: 299 التمهيد، ص: 301 أصول الدين، ص: 97 التبصير، ص: 157، المجرد، ص: 79.

(2) الفرق بين الفرق، ص: 259، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 204، المقالات، ص: 216، المغني: 4/ 39، نهاية الإقدام، ص: 356.

(3) الشيعة هم الذين شايعوا عليا ـ رضي الله عنه ـ على الخصوص. وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية، إما جليا، وإما خفيا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده... وقضية الإمامة عندهم هي قضية أصولية، وهي كون الدين لا يجوز للرسل عليهم الصلاة والسلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبا عن الكبائر والصغائر. والروافض من فرق الشيعة وقد قال البغدادي، بأن السبئية منهم أظهروا بدعتهم في زمان علي ـ رضي الله عنه ـ فقال بعضهم لعلي: «أنت الأمة»، فأحرق علي قوما منهم. ثم افترقت بعد زمان علي ـ رضي الله عنه ـ أربعة أصناف: زيدية وإمامية وكيسانية وغلاة، وافترقت كل فرقة من هذه الفرق إلى فرق كثيرة. انظر: الملل والنحل 1/ 146ـ147، الفرق بين الفرق ص: 15ـ20، التبصير ص: 27ـ43، المواقف ص: 418ـ423

(4) ساقط من: د.

(5) ساقط من: أ. ج. د.

(6) ساقط من: أ.

(7) اللمع، ص: 115.

(8) ب. ج: م نغير.

(9) الإرشاد، ص: 164، أصول الدين، ص: 98، المغني: 4/ 176ـ178، الفرق بين الفرق، ص: 79ـ134، التبصير، ص: 63ـ85ـ90 اللمع، ص: 115.

أصل اشتراط البنية، وقد سبق الفراغ من بطلان اشتراطها[1]ـ[2].

وذهبت شرذمة من المعتزلة إلى أن الباري ـ تعالى ـ[3] يرى نفسه، وإنما يمتنع على[4] المحدثين رؤيته، من حيث إنهم[5] لا يرون إلا بالحاسة، وهو ـ تعالى ـ يرى بغير[6] حاسة، ولم يكن اتصال الأشعة[7] عند هؤلاء شرطا إلا في تحقيق الإدراك لا في كونه مدركا، والباري ـ تعالى ـ[8] يرى عندهم بغير رؤية[9] كما قال إخوانهم: إنه عالم بغير علم[10].

ومذهب الكعبي والنجار امتناع أن يرى[11].

وعمدة معظم الأصحاب[12] على تحقيق أن الوجود مصحح [الرؤية][13]، ويلزم منه صحة رؤية [كل موجود] [14]، ـ كما سبق التنبيه عليه ـ.

وهذا أوان تقرير هذا الحرف[15] فنقول:

---

(1) باب القول فيما يجوز على الله ـ تبارك وتعالى ـ.
(2) أ. د: اشتراطه.
(3) ساقط من: أ. ب. ج.
(4) أ: من.
(5) ساقط من: ج.
(6) ب: من غير.
(7) المغني: 4/ 130، الإرشاد، ص: 164.
(8) ساقط من: أ. ب. ج.
(9) المقالات، ص: 157.
(10) نفسه، ص: 157ـ158.
(11) الإرشاد، ص: 164، المقالات: 216 التبصير، ص: 85.
(12) المجرد، ص: 79ـ80، أصول الدين، ص: 97ـ99، نهاية الإقدام، ص: 357.
(13) أ. ج: الرؤية.
(14) ساقط من: ب.
(15) د: الحروف.

ثبت تعلق الرؤية بالأجسام وبأعراض[1] عديدة من أنواع مختلفة كالألوان والأكوان[2]، وثبت أن المعدوم يمتنع أن يُرى[3]، فإذا انحصر جواز تعلق الرؤية بالموجودات/ فإما أن يكون المصحح ما وقع فيه اختلاف الموجودات، أو ما وقع فيه اشتراكها[4]. والأول محال؛ للزوم تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة، فيلزم القسم الثاني وهو: أن المصحح ما وقع فيه الاشتراك. ثم الذي وقع فيه الاشتراك لا يصح أن يكون عدما، فيتعين أن يكون ثبوتا. وهو إما وجود أو حال، والحال لا يصح أن تكون مصححة؛ للزوم عدم رؤية الموجود، فيلزم أن يكون وجودا[5]. ولا يصح أن يكون ذلك الوجود زائدا على وجود المرئي؛ إذ يلزم قيامه بالمرئي، ويلزم من ذلك قيام معنى بالعرض وهو محال، فهو وجود المرئي، وفي ذلك تصريح بأن الوجود مصحح، وهو[6] مطرد في كل موجود، فيلزم أن يكون كل/ موجود يصح أن يرى. هذا تقدير[7] مسلك العقل. [د260] [90ب]

وأورد صاحب الكتاب على نفسه سؤالين:

**«أحدهما: أنه لو كانت الرؤية لا تتعلق إلا[8] بالوجود لما أدرك اختلاف الموجودات[9]»**،[10] / فإن الوجود بما هو وجود معقول واحد، وإنما تختلف الذوات بأحوالها، فيدل على أن الرؤية تتعلق بأخص وصف الشيء. [176ج]

---

(1) ج: الأعراض.

(2) المجرد، ص: 90، أصول الدين، ص: 97-98، نهاية الإقدام، ص: 357.

(3) المجرد، ص: 81، أصول الدين، ص: 97.

(4) ب: اشتراكهما.

(5) ج: موجودا.

(6) ساقط من: د.

(7) د: مقر.

(8) ساقط من: أ.

(9) الإرشاد: المدركات.

(10) الإرشاد، ص: 165.

وهـذا سـؤال أورده أبو هاشم وأتباعـه، فـإن متعلـق الرؤيـة عنـده تتعلـق بـأخص وصف الشـيء[1] وهوحـال[2]، / والحـال[3] لا يصح أن تعلـم عـلى حيالهـا، [فكيـف يجوز أن تدرك على حيالها][4]. [261د]

وأجاب الأصحاب[5] عن[6] ذلك بوجهين:

أحدهمـا: أن الـرؤيـة تتعلـق بـالموجـود مع الحـال، وهـذا مـن أجـوبـة[7] القـاضي [ـ رضي الله عنه ـ][8]، غير أنه لم يطرد ذلك في كـل حـال؛ فـإن الأحـوال المعلّلـة لا يصـح أن تُـرى[9]، وكـذلك صـفات [العمـوم في][10] المعـاني[11] ككـون السـواد عرضـا لونـا، فاختصـاص الرؤية بذات العرض مع أخص وصفه تحكـم في تعيـين بعـض الأحـوال دون بعض.

والجواب الثاني[12]: أن الرؤية لا تتعلـق بالحـال أصـلا، والعلـم بالحـال عنـد رؤيـة الوجود عندنا كالعلم بالوجود عند رؤية/ الحال عنـدهم، ولـزوم[13] العلـم بـالأخص [130أ]

(1) نهاية الإقدام، ص: 358ـ366، الفرق بين الفرق، ص: 145.

(2) ساقط من: ج.

(3) ساقط من: أ. ج. د.

(4) ساقط من: ب.

(5) المجرد، ص: 90.

(6) ج: على.

(7) ب: أوجبة.

(8) ساقط من: ج . د.

(9) القائلون بالحال يقسمون الحال إلى قسمين: معلل أي معلل بصفة موجودة كما تعلـل المتحركيـة بالحركـة والقادرية بالقدرة، وغير معلل نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم، المواقف، ص: 57.

(10) ساقط من: ب.

(11) سبق بيان أقسام الصفات.

(12) ساقط من: ب.

(13) أ: لزم.

عند الرؤية بمجرى العادة على الرأي الصحيح عندنا.

وألزم أبو هاشم على أصله نقضا صريحا، وذلك أن أخص وصف الشيء من صفات نفسه وهي تتبع الذات في الوجود والعدم، فيصح أن يرى الأخص في حال العدم.

ومن النقوض عليه أنه لما ورد عليه أن التحيز[1] أخص وصف الجوهر، ولا يثبت في حال العدم، قال: ليس التحيز أخص، وإنما هو موجب الأخص عند الوجود. [والموجب للتحيز][2] حال لا يسمى ولا يكيف، وهي توجب التحيز عند الوجود.

قيل له: فأخص وصف الجوهر/ ـ إذن ـ لا يعلم ولا يدرك، فانتقض قولك: إن الرؤية تتعلق بالأخص، وهذه إلزامات عليه[3] لا محيص له[4] عنها. [262د]

ومما يلزم القاضي، أن يقال: إن جوّزت تعلق الرؤية بحال، [بطل قولك: إن مصحح الرؤية الوجود، وقيل لك: هلا تعلقت الرؤية بالأحوال][5] العامة، والكل أحوال نفسية؟ هذا تمام مباحث المتكلمين في هذا السؤال.

السؤال[6] الثاني: «**أن الباري ـ تعالى ـ[7] لو كان مما تجوز رؤيته، لرأيناه الآن؛ إذ لا مانع [من الرؤية][8]؛ إذ المانع القرب المفرط، أو البعد المفرط، أو الحجب الكثيفة**»[9]./ [177ج]

---

(1) ساقط من: ب . ج.
(2) ج: الموجبة عند التحيز.
(3) ساقط من: أ . ب . د.
(4) ساقط من: أ.
(5) ساقط من: ب.
(6) ساقط من: ب . ج.
(7) ساقط من: أ.
(8) ساقط من: أ . ب.
(9) الإرشاد، ص: 165ـ 166.

وهذا باطل؛ لعدم انحصار الموانع[1]، ولما حققناه من ثبوت مانع في العين فيها لم يـر، وقد سبق.

والذي أراه أن صحة الرؤية في المرئي لا تتعلل، فإن حكم العلة أن تكون معنى يختص إيجاب[2] حكمه بمحله الذي يقوم به[3]، والوجود عندنا نفس الموجود[4].

و[أما ما][5] اعتمدوه من[6] أن الوجود مصحح للرؤية[7] لتعلقه[8] بالمختلفات، فيقال لهم[9]: قد تعلق العلم بالمختلفات، ولم يكن المصحح لكونه معلوما أمرا مشتركا [بين المعلومات، فإن الموجود والمعدوم من الممكن والمستحيل لا يشتركان][10] [في معقول][11] [هو مصحح][12]. [ثم لو سلمنا أن لا بد من مصحح، وأنه لابد أن يكون]/ [13] [أمرا مشتركا][14]، فلم[15] قلتم[16]: أن لا مشترك بين المرئيات[17] إلا [263د]

(1) نفسه، ص: 166.

(2) ب: جاب.

(3) المواقف، ص: 92-93.

(4) نفسه، ص: 44-48.

(5) ب: وإنما.

(6) أ. ب .د: في.

(7) ب . د: الرؤية.

(8) أ: تعلقه.

(9) ساقط من: أ . ج . د.

(10) ساقط من: ب.

(11) ساقط من: ب . د.

(12) ساقط من: ب . ج . د.

(13) ساقط من: ب . د.

(14) ساقط من: ب.

(15) ج: فان.

(16) ب . ج . د: قالوا.

(17) ب . ج: المرئيات ليس.

الوجود[1].

قولهم: إن المصحح لا يصح أن يكون نفيا مسلم.

قولهم: إذا كان ثبوتا[2]، إما أن يكون حالا أو وجودا.

قلنا: أو يكون هو وجودا على حال، كما أن الموجب[3] للعالمية عندهم[4] ليس مطلق الوجود، وإنما هو وجود موصوف بوصف العلمية، [وليس هذا تركيبا في العلة، فإن الحال المذكورة من حقيقة الموجود والتركيب الممتنع في العلة[5] بذاتين تنفرد كل واحدة منهما بحقيقتها وخاصيتها][6].

ثم التحقيق أن صحة الرؤية غير معللة؛ فإن الوجود هو الذات، والصحة حكم لها، والشيء لا يوجب حكما لنفسه. وإذا كانت معقولية التعليل لا تتحقق وقد عقلنا صحة رؤية بعض الأشياء ضرورة، والباري ـ تعالى ـ لا تُفهم حقيقة ذاته، فلا سبيل إلى الحكم عليها بقبول الإدراك من جهة العقل.

فالتحقيق الالتجاء إلى السمع، والدليل القاطع السمعي[7] إليه[8] ابتهال الأولين ـ قبل ظهور البدع[9] ـ إلى الله بأن يريهم وجهه[10] الكريم.

ومن الأدلة السمعية قصة موسى ـ عليه السلام ـ، [وقد ذكرها في الفصل الدال على وقوع

(1) ب . ج . د: بالوجود.
(2) أ . ب . ج: ثبوتيا.
(3) ب: الموجود.
(4) ج: عندنا.
(5) المواقف، ص: 95.
(6) ساقط من: ب.
(7) ب: السمع.
(8) ساقط من: ب . ج . د.
(9) ب . د: المبدع.
(10) ب: وجه.

[264د] الرؤية في][1] الدار[2] الآخرة، وهي لا تدل على الوقوع،/ وإنما تتضمن الجواز، من حيث إن موسى ـ عليه السلام ـ][3] لا يسأل في مستحيل على الله ـ تعالى ـ. وقوله: ﴿لَن
[131أ] تَرَىٰنِي﴾[4]، نفي للوقوع، / ونفي الوقوع لا يدل عل نفي الجواز، والمستحيل لا ينفي
[178ج] و[5]قوعه وإنما/ ينفي جوازه، وسيأتي الكلام على ذلك في الفصل الذي يلي هذا الفصل.

ooooo

(1) ساقط من: ب.
(2) ساقط من: أ. ب. د.
(3) ساقط من: ب.
(4) الأعراف/ 143.
(5) ساقط من: أ.

## فصل:

## [في الاستدلال على وقوع الرؤية الجائزة في الجنان وعدا من الله - تعالى - صدقا][1]

وقد ذكر الشيخ أن قوله - تعالى -: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [2]. نص في الوقوع من حيث إن النظر إذا وصل بحرف «إلى»[3] كان نصا في الرؤية[4]، وهذا لا يصبر[5] على [محمل السبر][6]؛ فإن الأمثلة الواقعة في العربية تحقق تطرق الاحتمال.

---

(1) عنوانه في الإرشاد «رؤية ستكون في الجنان». انظر: ص: 168.

(2) القيامة/ 22.

(3) ساقط من: ب.

(4) الإرشاد، ص: 168 الإبانة، ص: 35-41. قال الأشعري: «الكلام في إثبات رؤية الله - سبحانه - بالأبصار في الآخرة قال الله - تعالى -: ﴿وُجُوه يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ يعني مشرقة ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ يعني رائية، وليس يخلو النظر من وجوه نحن ذاكروها، إما أن يكون الله - سبحانه - عنى نظر الاعتبار كقوله - تعالى -: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: 17] أو يكون عنى نظر الانتظار كقوله - تعالى -: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ [يس: 48]، أو يكون عنى نظر التعطف كقوله - تعالى -: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: 76] أو يكون عنى نظر الرؤية. فلا يجوز أن يكون الله - عز وجل - عنى نظر التفكير والاعتبار؛ لأن الآخرة ليست بدار اعتبار، ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار؛ لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه، فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه... وأيضا فإن نظر الانتظار لا يكون في الجنة؛ لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير، وأهل الجنة في ما لا عين رأت ولا أذن سمعت .. فلا يجوز أن يكون الله - عز وجل - أراد نظر التعطف؛ لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم، وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر وهو أن معنى قوله إلى ربها ناظرة: أنها رائية ترى ربها... ومما يبطل قول المعتزلة أن الله - عز وجل - أراد بقوله ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ نظر الانتظار أنه قال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، ونظر الانتظار لا يكون مقرونا بقوله «إلى» لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار «إلى»». الإبانة، ص: 35 - 37.

(5) أ. ب. ج: بغير.

(6) أ: محل السر، د: محلة السير.

[91ب] وقد نقل عن بعض نساء العرب أنها قالت: «أنا ناظرة/ إلى ما يفعل الله بي»[1]، وأرادت: الانتظار.

وكذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾[2] محمول على عدم العطف؛ فإنه يراهم فهي[3] إذن ظاهره،

وكذلك الأخبار الصحيحة الواردة في السنة[4].

وبعد ثبوت الجواز هان المدرك، ولا نضطر إلى التأويل وإزالة الظاهر[5] إلا فيما أحاله العقل.

[265د] وقد تمسكوا بقوله ـ تعالى ـ لموسى/: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾[6] وزعموا أن «لن» للتأبيد[7].

---

(1) النظر: الانتظار، يقال: نظرت فلانا وانتظرته بمعنى واحد، فإذا قلت: انتظرت فلم يجاوزك فعلك، فمعناه وقفت وتمهلت ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ قرئ «انظرونا» بقطع الألف فمن قرأ «انظرونا» بضم الألف فمعناه انتظرونا ومن قرأ انظرونا فمعناه أخرونا... قيل معنى انظرونا انتظرونا أيضا... ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾... جاء في لسان العرب: من قال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ بمعنى منتظرة، فقد أخطأ؛ لأن العرب تقول: نظرت إلى الشيء بمعنى: انتظرته إنما تقول نظرت فلانا أي انتظرته». لسان العرب: 5/ 216ـ217 (مادة نظر).

(2) آل عمران/ 76 «حمله أهل اللسان على العطف والرحمة، جاء في لسان العرب» في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾: أي لا يرحمهم... قال ابن الأثير معنى النظر هنا: الإحسان والرحمة والعطف؛ لأن النظر في الشاهد دليل المحبة، وترك النظر دليل البغض والكراهة»: 5/ 118 (مادة نظر).

(3) ساقط من: د.

(4) عن رسول الله ـ ﷺ ـ أنه قال: «ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته»: أخرجه البخاري: كتاب المواقيت: 16، باب فضل صلاة الفجر، بلفظ آخر حديث رقم: 573: 2/ 63، والإمام أحمد، المسند: 3/ 16ـ17ـ26ـ27.

(5) ساقط من: أ.

(6) الأعراف/ 143.

(7) المغني: 4/ 169ـ170.

وهذا إن استدلوا به على نفي الوقوع فليس من مباحث من يدعي الاستحالة العقلية[1]، وإن استدلوا به على نفي الرؤية إلزاما لنا على مناقضة أدلتنا، فسبيلنا أن نقول: نفي وقوع الرؤية مصروف إلى ما سأل، والسؤال عن رؤيته[2] في[3] الدنيا، فالنفي متوجه إلى ما سأل موسى ثبوته.

وقولهم إن «لن» للتأييد ممنوع، بل هي للتأكيد، وعدم وقوعه مؤكدا مقتصرا على ما وقع سؤاله.

وأما سؤال موسى ـ عليه السلام ـ فيدل على اعتقاده[4] الجواز والأنبياء ـ عليهم السلام ـ معصومون عن الكبائر من المعاصي، فكيف ينسبون إلى اعتقاد ما يستحيل في وصف الإله ويجهلون ما يدرك حثالة المعتزلة إحالته[5]، وهذا يليق بالفصل المتقدم.

وقد زعم بعض المعتزلة[6] أن موسى [ـ عليه السلام ـ][7] سأل [الله في][8] ذلك غالطا، وهذا يناقض وصف العصمة[9].

وقد قالوا: إن موسى سأل عن ذلك لقومه[10] لا لنفسه، وهذا غلط فإنه قال: ﴿أَرِنِيٓ﴾ وما قال: «أر قومي».

---

(1) ب: العالمية.
(2) أ. ب. ج: رؤية.
(3) ساقط من: ب.
(4) ب: اعتقاد.
(5) ساقط من: ب.
(6) المغني: 4/ 165ـ169.
(7) ساقط من: أ. ج.
(8) ساقط من: أ.
(9) ذهبت المعتزلة إلى القول بالعصمة عن جميع الزلات، راجع: الإرشاد، ص: 169.
(10) الإرشاد، ص: 170 المغني: 4/ 164ـ165.

ثم الجواب عن طلب ذلك[1] المحال في الرد على من سأل ذلك في الحال، أليس لما سألوا أن يجعل لهم إلها[2] / قال/ : ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[3]، كيف والبيان واجب في الحال عند الحاجة إليه، وهم يمنعون تأخير البيان إلى وقت الحاجة، وأما تأخير البيان عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا. [179ج][266د]

ooooo

(1) ساقط من: أ. ج.
(2) إشارة إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: 138].
(3) الأعراف/ 138.

## فصل:

## [في جواز تعلق بقية[1] الإدراكات بذات الإله - تعالى -][2]

ولا خلاف أن الاتصالات المقارنة للشم والذوق واللمس مستحيلة عليه، وليست هي الإدراكات[3].

قال صاحب الكتاب: «**كل ما دل على أن الرؤية تتعلق بكل موجود ثابت في بقية الإدراكات يتحقق به أنها تتعلق بكل موجود، وإنما يمتنع أن يسمى الباري - تعالى -[4] مشموما مذوقا ملموسا؛ لما في هذا الإطلاق من إيهام الاتصال المستحيل عليه**»[5]-[6].

وهذا فيه نظر: فإن دليله على أن الرؤية تتعلق بكل موجود أنها لما تعلّقت بالمختلفات، وهي[7] الجواهر والأعراض، كان المصحح هو الوجود المشترك بين المختلفات، وهذه المقدمة لم تثبت في السمع والشم، فكيف يثبت طرد الدليل في بقية الإدراكات/ وأحد مقدمات الدليل غير ثابتة في جميعها؟! [132أ]

نعم[8] قد يطرد ذلك في اللمس؛ من حيث إنه[9] زعم أنه أدرك به الجوهر والعرض، وأما إدراك السمع والشم فلا يجري ذلك فيه.

---

(1) ساقط من: ج . ب.
(2) عنوانه في الإرشاد «الفرق بين الرؤية، الشم، واللمس، والذوق»، ص: 171.
(3) الإرشاد، ص: 171.
(4) ساقط من: أ . ج.
(5) ب: فيه.
(6) الإرشاد، ص: 171.
(7) ساقط من: أ.
(8) ج . د: نعم من.
(9) ساقط من: ب.

[267د] وأما قيام هذه[1] الإدراكات/ بذات الرب ـ تعالى ـ فقد ذكر «**أن الدليل على السمع والبصر هو بعينه يدل على ثبوت بقية[2] الإدراكات له؛ من حيث وجوب نفي النقيصة المضادة له**»[3]، وقد ذكرنا أن العمدة في[4] ذلك السمع[5]، ولم يثبت في هذه الإدراكات سمع فلا يثبت القول بها، وذات الباري ـ تعالى ـ[6] مما لا تفهم حقيقتها، فلا يصح الحكم عليها بالقبول[7] من حيث هي، والأفعال لا تتوقف على ثبوت[8]] هذه الصفات، فليتأمل الناظر[9].

ooooo

---

(1) ساقط من: ج.
(2) ساقط من: ج.
(3) الارشاد، ص: 171.
(4) ساقط من: ب.
(5) سبق تأكيد ذلك في فصل: «في إثبات كونه ـ تعالى ـ سميعا بصيرا».
(6) ساقط من: أ.
(7) ب: بالقول.
(8) ساقط من: ب ج.
(9) ساقط من: أ.

## باب:
## [القول في خلق الأعمال][1]

قال صاحب الكتاب: **«اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء [واضطراب الآراء][2] على ألا خالق إلا الله»**[3].

ثم قال في سياق هذا الكلام: **«إن كل مقدور لقادر فالله ـ تعالى ـ قادر عليه ومنشئه»**[4].

وهذا يناقض ما نقله عن القاضي من أن قدرة/ العبد تؤثر في حال الفعل[5]، قال: **«واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء على أن العباد مُوجدون لأفعالهم مخترعون لها»**[6]. [180ج]

ونحن الآن نذكر المذاهب المقولة في ذلك ونحصرها فنقول:

افترق الناس أولا فرقتين: فرقة [أثبتت القدرة للعبد[7]، وفرقة نفتها وهم الجبرية[8].

---

(1) الإرشاد، ص: 173.
(2) ساقط من: أ.ب.
(3) الإرشاد ص: 173، المجرد، ص: 91ـ109، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 493ـ502، أصول الدين، ص: 134، اللمع، ص: 120 التمهيد، ص: 341ـ345، الفرق بين الفرق، ص: 179ـ261، الفصل: 3/ 81.
(4) الإرشاد، ص: 173، المواقف، ص: 312.
(5) التمهيد، ص: 325، الإرشاد، ص: 173، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 483ـ502، المقالات، ص: 539، المغني 8/ 3.
(6) الإرشاد، ص: 173، المعتمد في أصل الدين، ص: 126، اللمع، ص: 120، المواقف، ص: 311، أصول الدين، ص: 135.
(7) المواقف، ص: 311، أصول الدين، ص: 135، الفرق بين الفرق، ص: 261، المغني: 8/ 3.
(8) شرح العقيدة الطحاوية، ص: 493ـ502، المواقف، ص: 311، أصول الدين، ص: 134، الفرق بين الفرق، ص: 261، المغني:8/ 3.

ثم افترق المثبتون للقدرة فرقتين: فرقة][1] زعمت أن القادر بها يؤثر في متعلقها، وفرقة نفت ذلك.

[268د] والذين زعموا التأثير افترقوا/ على ثلاث فرق: فرقة قالت: تؤثر في الوجود، وفرقة قالت: تؤثر في الحال[2]، وفرقة قالت: تؤثر في وجه واعتبار[3].

فأما الفرقة النافية للتأثير في المتعلق فهم الأشعرية[4].

[92ب] والفرقة الذين قالوا: بثبوت التأثير في الحال فالقاضي[5]/ ومن نصر مذهبه[6].

والقائلون بالوجه والاعتبار من مال إلى ذلك من نفاة الأحوال كالأستاذ ومن نصر مقالته[7].

وأما الفرقة الذين قالوا: تؤثر [قدرة ][8] القادر[9] في الوجود، فافترقوا/ فرقتين:

إحداهما: المعتزلة، قالوا: في وجود فعله على خلاف إرادة الباري ـ تعالى ـ[10]ـ[11]، وهؤلاء محّضوا للعبد الاستقلال بالفعل.

وفرقة أخرى: كإمام[12] الحرمين[13] في آخر عمره قال: قدرة العبد تؤثر في الوجود

---

(1) ساقط من: ب.
(2) هذا من اختيار الباقلاني وابن الجبائي، انظر: التمهيد، ص: 325ـ346، أصول الدين، ص: 134.
(3) هذا من اختيار الإسفراييني، انظر: المواقف، ص: 312ـ314.
(4) المواقف، ص: 151، اللمع، ص: 121.
(5) ب . ج . د: القاضي.
(6) التمهيد، ص: 325ـ346.
(7) المواقف، ص: 312ـ314، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1363.
(8) ساقط من: ب . ج . د.
(9) القادر عندهم.
(10) ساقط من: أ . ب . ج.
(11) المغني: 8/ 224 ثم ص: 41 والمواقف، ص: 152ـ153.
(12) ج: كالإمام.
(13) ساقط من: ب.ج.

على أقدار خصصها البـاري وأرادها، فلم يكـن العبـد مسـتقلا بفعلـه[1]؛ إذ يحتـاج إلى مريد مخصص لفعله بالوجه الجائز الذي اختص به[2].

فهذه جملة المذاهب المقولة في هذا الباب مستوعبة، ونحن ـ إن شاء الله ـ نـتكلم عـلى كل فرقة بمـا يليق ـ مستعينين بالله تعالى[3] وهو خير معين ـ.

ثم قال صاحب الكتاب: «**إن متقدمي المعتزلة امتنعـوا مـن إطـلاق أن العبـد خـالق لأفعاله لقرب عهدهم بالسلف،/ وإجمـاعهم عـلى ألا خـالق إلا الله ـ تعـالى ـ، وأطلـق المتأخرون أن العبد خالق لأفعاله[4]، ومنهم مـن قـال: إن[5] العبـد خـالق، والبـاري لا يسمى خالقا إلا على سبيل التجويز**»[6]. [269د]

وقد بنى الكلام على مباحـث عقليـة في الأدلـة ومناقضـات الخصـوم ومتمسـكات سمعية في بطلان/ مـذهبهم وتحقيـق مـذهب أهـل الحـق، وتـرجم عـلى ذلـك بثلاثـة أضـرب:/ [181ج] [131أ]

«**الضرب الأول**[7]: **في الأدلة على امتناع كون العبد خالقا**:

وقد ذكر طريقتين: الأولى: أن كل فعل[8] ممكـن، مقـدور للبـاري ـ تعـالى ـ، وفعـل العبد ممكن، فيجب أن يكون مقدورا.

وإن منعوا كونه ممكنا ـ بناء على تعلق قدرة العبد، وامتناع مقدورين قادرين[9]ـ، قيـل

(1) ج: بنفسه.
(2) العقيدة النظامية، ص: 43ـ50، الإرشاد، ص: 178.
(3) ساقط من: ب . د.
(4) ساقط من أ.
(5) ساقط من: أ . ج . د.
(6) الإرشاد، ص: 173ـ174.
(7) ساقط من: ب.
(8) ساقط من: أ . د.
(9) المواقف، ص: 151، التمهيد، ص: 326ـ327.

لهم: قبل[1] أن يقدره[2] عليه[3] إذا علم أنه سيقدره عليه أهو قادر عليه أم لا؟

فإن قالوا: لا، فقد أخرجوا الممكن عن عموم قادريته،

وإن قالوا: نعم، امتنع أن يبطل تعلق قادريته عندكم بتعلق قدرة العبد.

وإذا أثبت كونه مقدورا له[4] فكل مقدور فهو خالقه، وما خلقه امتنع أن يكون مخلوقا لغيره[5].

قلت: وهذه الطريقة فيها نظر؛ وذلك أن كون الممكن مقدورا للقادر، يحتمل معنيين:

أحدهما: تأتي وقوع الفعل منه[6].

والثاني: وقوعه به[7].

[270د] فتأتِّي الوقوع ثابت قبل الوقوع، ولا يرتفع ذلك التمكن والتأتي، بوجود/ القدرة الحادثة.

وثبوت مقدورين قادرين، [أحدهما: قادر بمعنى أنه مخترع، والآخر قادر][8] بمعنى التمكن والصلاحية والتأتي غير[9] ممتنع، وإنما الممتنع وقوعه بهما، فلا يمتنع صلاحية القدرة الأزلية ووقوع الفعل بقدرة أخرى صالحة.

---

(1) ساقط من: د.

(2) ج: يقدروا.

(3) ذ: عليهم.

(4) ساقط من: ب. ج. د.

(5) الإرشاد، ص: 174-175.

(6) أ: به.

(7) ساقط من: ج.

(8) ساقط من: أ.

(9) ساقط من: د.

وإن تمسك بكون الخصم اعتقد أن مقدور العبد غير مقدور لله ـ تعالى ـ[1]، فهو بناء منه[2] على مناقضته، وخرج عن حيز البرهان.

وإذا فهمت معنى التعلق ـ وهو: التأتي والتمكن ـ، لم يلزم من قولنا: كل ممكن مقدور، و[3]هذا ممكن، [فيلزم أن يكون][4] مقدورا، ألا يكون مقدورا بهذا المعنى الذي أشرنا إليه، ولا يلزم أن يكون كل قادر خالقا[5]، فلم ينتج الدليل عين[6] المطلوب.

وإنما تقدير هذه الدلالة بأن يقال: كل ما تعلقت قدرته بمعنى أن كل ممكن فيتأتى[7] من الصانع فعله، فكذلك لا بد أن يراد وجوده أو انتفاؤه لعموم تعلق الإرادات[8]، وإذا كان الفعل معلوم الثبوت مثلا وجب أن يكون مرادا، وإذا قصد إلى إيقاعه/ وأوقعه غيره كان ذلك [تحقيقا لعدم نفوذ إرادته، ونفوذ إرادة غيره، [271د]
وذلك][9] الذي منعناه[10] عند إبطال القول بالإلهين.

الطريقة الثانية: «**أن يقال: لو كان العبد خالقا لكان عالما بتفاصيل فعله، لكنه**[11]
**غير عالم بتفاصيل**[12] **/ فعله، فلا يصح أن يكون خالقا**»[13]. [182ج]

---

(1) الإرشاد، ص: 173 المعتمد في أصول الدين، ص: 126، ص: 31 أصول الدين، ص: 135.
(2) ساقط من: أ. ج . د.
(3) ساقط من: ب . د.
(4) ساقط من: أ.
(5) ساقط من: أ.
(6) ب: غير.
(7) ب: مئات.
(8) نهاية الإقدام، ص: 195.
(9) ساقط من: ب.
(10) ب . د: معناه.
(11) د: الكن.
(12) ساقط من: أ.
(13) الإرشاد، ص: 175ـ177.

تقرير المقدمة الأولى: أن الخالق لابد أن يخصص فعله بقدره ووصفه[1] وهيئته، وكل وصف جائز أن يكون بخلافه، فلا يصح اختيار إيقاعه على وجه من وجوه الجواز إلا أن يكون عالما به[2]، فيجب أن يكون عالما. ولأن وجود الفعل المحكم يدل على العلم فلا يوجد الفعل من الخالق[3] إلا ويدل على علمه، وإلا لزم منه وجود الدليل العقلي غير دال على مدلوله، و[4] ذلك يبطل كونه دليلا[5].

وتعين كون الفعل محكما لا أثر له في الدلالة عندي، بل مطلق صدور الخلق من الخالق يدل على العلم، وكل ما يستدلون به عن كون الباري عالما يوجد في فعل العبد على تقدير أن يكون خالقا، وهذا الذي أرشد إليه الكتاب العزيز [حيث قال][6]: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[7]، فهدانا الله[8] ـ تعالى ـ إلى طريق العلم بعلمه بخلقه.

[93ب] وذكر لفظ الخبير/ إشارة إلى أنه لا تخفى عليه خافية[9]، والعبد ليس بعالم؛ من حيث
[134أ] إنه يقع الذي ينسب إليه منه وهو [ذاهل غافل][10]،/ وإن لم يكن غافلا[11] فلا يعلم
[272د] تفاصيل فعله، فتتحرك يده حركات عديدة وهو لا يعلم كم قطع/ من حيز، وإذا لم يتقدر الفعل به[12] كيف يصح أن يكون خالقا له؟

---

(1) ب: وصفته.
(2) ساقط من: أ.
(3) ب. د: الخلائق.
(4) ساقط من: ب. د.
(5) هذا موقف معظم أئمة الأشاعرة، انظر: الإرشاد، ص: 175، المواقف، ص: 285.
(6) ساقط من: ج.
(7) الملك/ 14.
(8) ساقط من: ب. ج.
(9) الخبير: «العالم بما كان وما يكون»، انظر: لسان العرب: 4/ 226 (مادة خبر).
(10) د: أهل عاقل.
(11) ب: عاقلا.
(12) ساقط من: د.

وبهذا الدليل يبطل قول من ادعى أن القدرة الحادثة تؤثر في حال الفعل[1]؛ إذ الحال المذكورة لا يصح أن يفعلها الفاعل وهو ذاهل عنها.

ولما اعتقد الإمام في آخر عمره أن القدرة الحادثة تؤثر، وورد عليه مخالفة[2] هذه الدلالة والأدلة السمعية في إجماع السلف [ـ رضي الله عنهم ـ][3] على[4] ألا خالق إلا الله، وأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وجال في خاطره إحسان التأتي[5] والتيسر[6] ووقوع الفعل على حسب الدواعي، أراد أن يجمع بين[7] دلالة[8] الفريقين، فقال: «العبد قدرته/ تؤثر في الوجود على أقدار قدّرها الباري ـ سبحانه ـ[9]، [183ج] والعلم إنما هو مدلول تخصيص الفعل وتقديره، والعبد جاهل بتفاصيل فعله، فامتنع أن يكون مقدرا مخصصا، والخلق بمعنى التقدير فلا خالق إلا الله، ولا يقع إلا ما أراد الله والقدرة تؤثر؛ لأن العبد مطالب بفعله، ولا تصح الطلبة منه بما ليس من فعله[10].

وهذا ضعيف؛ فإن انصراف القدرة الحادثة إلى قدر ما لا يعلمه العبد إثبات جبر هرب من الجبر إليه[11]، والتخصيص عبارة عن وقوع[12] الفعل على وجه مخصوص، والعبد يوقعه على الوجه/ المخصوص، فلا يصح أن يكون مخصصا بالإرادة الأزلية، [273د]

---

(1) هذا من قول الباقلاني في التمهيد وقد سبق بيانه.

(2) د: فخالفه.

(3) ساقط من: أ. د.

(4) ب. ج: في.

(5) ب. د: التأني.

(6) ج: التأسي.

(7) ساقط من: ب. ج.

(8) دليلة.

(9) ساقط من: أ.

(10) العقيدة النظامية، ص:49.

(11) د: له.

(12) ساقط من: د.

وإرادة فعل العبد إذا حققت تمنٍّ وشهوة، والقصد الحقيقي إنما يتعلق بفعل القاصد.

و[1] على أنه إنما حمله على هذا القول لتحقق توجه الطلب التكليفي بما العبد فاعل له، فما علم أنه[2] لا يقع لم يخصصه، والعبد قدرته تؤثر، وهو غير مخصص، فما لم يخصصه الباري ـ تعالى ـ[3] له[4] تعذر عليه فعله، والطلب التكلفي متوجه نحو خلاف المعلوم لا محالة.

وهذا المذهب أخذه الإمام من قول الأستاذ أبي إسحاق ـ رضي الله عنه ـ في حد الكسب أنه فعل فاعل بمعين، والخلق فعل فاعل لا معين له[5]. إلا أن الأستاذ ينقل عنه أن قدرة العبد تؤثر في وجه واعتبار، كما نقل عن غيره أنها تؤثر في حال[6]، والإمام زعم في آخر الأمر أنها تؤثر في الوجود[7].

والذي نصره في هذا الكتاب[8] ما[9] تقدم بيانه أن القدرة الحادثة[10] لا تؤثر أصلا البتة: لا في الوجود، ولا في حال الوجود. والدلالة عليه ذهول العبد، وعدم علمه

---

(1) ساقط من: ج.

(2) ب: إن الله.

(3) ساقط من: أ. ب. ج.

(4) ساقط من د.

(5) كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1362ـ1363، المطالب العالية: 9/ 11، المواقف، ص: 312ـ314.

(6) هذا مما صرح به الباقلاني في التمهيد، ص: 325ـ346.

(7) ذهب الجويني إلى إثبات تأثير القدرة في الوجود على أقدار خصصها الباري ـ تعالى ـ وأرادها، ولم يجعل العبد مستقلا بالفعل؛ لأنه يتعذر عليه التخصيص والتقدير لفعله لجهله بتفاصيله وإرادة مالا يعلمه. انظر: العقيدة النظامية، ص: 43ـ50، الإرشاد، ص: 178.

(8) يقصد به الكتاب المشروح «الإرشاد في أصول الاعتقاد».

(9) ساقط من: ب.

(10) ساقط من: ب.

بتفاصيل[1] ما يعتقد كونه فعلا له.

أورد على نفسه سؤالا للخصوم، وهو أنهم قالوا: إذا صح أن يكون العبد مكتسبا وليس بعالم، فلم لا يصح أن يكون فاعلا موجدا وليس بعالم؟ واعتذاركم في الكسب اعتذارنا/ في الإيجاد، ثم قولكم في الكسب: إنه يجوز أن يكون مذهولا عنه إذا كان [274د] قليلا، [كذلك نقول في الإيجاد: إنه يجوز أن يكون/ مذهولا إذا كان][2] لا يجوز في [184ج] الكثير.

قلنا: لا نشترط أن يكون المكتسب عالما لا في القليل ولا في الكثير، وقد يكون الكثير غير مذهول عن أصله بمجرى العادة، ولكن على كل تقدير هو غير عالم تفصيله[3]؛ فإن معنى الكسب على هذا الرأي قدرة تتعلق ولا تؤثر، وإذا كان العبد غير مؤثر وإنما نسبة الفعل إليه لنسبة تعلق قدرته[4] بمقدورها لا أنه مؤثر في الفعل، ودلالة/ الفعل إنما هي[5] من جهة صدور الفعل عنه، والفعل لم يصدر عن[6] [135أ] المكتسب.

نعم يلزم ذلك من جعل القدرة الحادثة تؤثر في حال[7].

فهذا تمام هذه المباحثة، وقد بينا فيما سبق أن هذه الدلالة لا يعتمد فيها على اعتبار الشاهد بالغائب؛ إذ بينا أنه لا فاعل في الشاهد.

---

(1) الإرشاد، ص: 174-179.
(2) ساقط من: أ . د.
(3) الإرشاد، ص: 176.
(4) د: قدرة.
(5) أ: هو.
(6) ب . ج . د: على.
(7) هو اختيار الباقلاني في التمهيد، ص: 325-346، وقد نسب البغدادي مثل هذا الاختيار للجبائي، أصول الدين، ص: 134.

وإذا[1] قلنا: إن[2] الفعل يدل عل علم[3] الفاعل ضرورة، فنعني به أن معرفة كون الفعل واقعا على وجه الاختيار[4] دليل على العلم ضرورة فتأملوا ذلك.

**الضرب الثاني: في[5] الإلزامات المتوجهة عليهم:**

وقد نذكر منها ما هو على صيغة البرهان، وإنما سمي إلزاما؛ لأن بعض مقدماته مأخوذة من تسليم الخصم فنقول:

[94ب] أولا: لو صلحت[6] القدرة الحادثة لإيجاد بعض الموجودات/ كالحركات

[275د] والسكنات والاعتمادات والنظر لصلحت[7] لإيجاد/ [كل موجود من الجواهر والأعراض، ولكنها لا تصلح لإيجاد كل موجود، فلا تصلح][8] لإيجاد[9] بعض[10] الموجودات [كالحركات والسكنات والاعتمادات][11].

وتقديره أن القدرة الحادثة عند الخصم إنما تتعلق بالوجود[12] فقط؛ لأن الذات ثابتة في العدم بصفات أنفسها، والصفات التابعة للحدوث واجبة عند الحدوث، فلا تستفاد بالفاعل. فلم يبق للفاعل أثر إلا [الوجود][13] فقط[14]، وهو في سائر

(1) أ. ب: اذ.
(2) ساقط من: أ.
(3) ساقط من: ج.د.
(4) ساقط من: أ.
(5) ساقط من: ج.
(6) أ: صحت.
(7) ب. ج. د: الصالحة.
(8) ساقط من: د.
(9) ساقط من: ج. د.
(10) ج: لبعض.
(11) ساقط من: أ. ب. ج.
(12) هذا الاختيار للمعتزلة.
(13) ج: الوجوب.
(14) ساقط من: أ. ب.

الموجودات على معقول واحد، فلو صلحت القدرة لإيجاد موجود ما لم تفد فيه غير الوجود، وهو لا يختلف، فتكون نسبتها إلى سائر الموجودات نسبة واحدة؛ لأن أثرها مشترك في سائر الموجودات، وما اختلف فيه الموجودات ليس من أثرها، ومعلوم أنها لا تصلح/ للجواهر وأكثر الأعراض[1]، فكيف يصح أن تؤثر في [185ج] الوجود[2]؟

وهذا على صيغة البرهان، إلا أن لزوم[3] صلاحيتها لكل موجود مبني على أصل الخصم؛ إذ جعل مجرد الوجود هو أثر القدرة[4] فقط.

نوع آخر من هذا النمط: نقول: لو صلحت القدرة الحادثة للإيجاد لصلحت للإعادة.

وتقرير هذا يصح من وجهين:

أحدهما: أن تأثير القدرة في[5] الابتداء ليس إلا في الوجود، ومعقوله في الإعادة كمعقوله في الابتداء.

الثاني: أن القدرة/ الصالحة للشيء عندهم لابد من أن تصلح لمثله[6]. والمعاد مماثل للمنشإ[7] ابتداء في جميع صفات النفس، ولا يلزم على[8] هذين النوعين ما يقوله [276د] الأصحاب[9] في تعلق القدرة الحادثة عندنا. فإنا نقول: أما النمط الأول فغير لازم من

---

(1) ب: الأعاريض.
(2) ساقط من: د.
(3) ساقط من: ب.
(4) هذا الاختيار للمعتزلة وقد سبق تحقيقه.
(5) ساقط من: ب.
(6) التمهيد، ص: 326ـ331 ص: 110ـ112.
(7) ب . أ: للنشأ إليه.
(8) ساقط من: د.
(9) لقد سبق تحديد موقف الأشاعرة من القدرة الحادثة وملخصها أنها لا تؤثر. واختيار الباقلاني أنها تؤثر في الحال، بينما ذهب الإسفراييني أنها تؤثر في وجه واعتبار.

جهة أن تعلقها ليس بمحض الوجود، بل بوجود مخصوص على صفة مخصوصة. وأما النمط الثاني، فنقول [به و][1] يجوز عندنا إذا أعاد الله عرضا أن يخلق مقارنا له قدرة متعلقة به[2]، فقلنا: إنه[3] لا يمتنع أن يتعلق بالإعادة[4] بخلاف أصلهم.

ومما ألزمهم عليه[5] أن قال لهم[6]: أليس متعلق القدرة الحادثة عندكم حالا وهو الوجود، و[7] الصفات التابعة للحدوث [عندكم][8] أحوال، فما المانع من تأثير القدرة فيها؟ وما وجه اختصاص تأثير القدرة ببعض الأحوال دون بعض؟

قالوا: إنما كان ذلك لأنها واجبة، فاستغنت عن المقتضى.

قلنا: كيف يصح القول بوجودها مع صحة انتفائها، بل مع تحقق الانتفاء قبل الوجود لها؟

[136أ] قالوا: عنينا بوجوبها أنها/ لازمة الثبوت عند[9] الوجود.

قلنا: والوجود لازم للثبوت عند وجودها وكذلك كل متلازمين متى ثبت أحدهما ثبت الآخر، ونسبة التلازم إليهما على حد سواء، ولئن صح أن نقول/ بثبوت[10] [277د] أحد المتلازمين عند ثبوت الملازم[11] له وجوبا صح ذلك في جانب الملازم الآخر،

---

(1) ساقط من: ج.
(2) ساقط من: ج.
(3) ساقط من: د.
(4) المجرد: ص: 111، أصول الدين، ص: 136-137، الإرشاد، ص: 178.
(5) أ: عليهم، وهو ساقط من: ج.
(6) ساقط من: ج . د.
(7) ب . ج . د: وهو.
(8) ساقط من: أ.
(9) د: عن.
(10) د: ثبوت.
(11) أ . د: الازم.

وإذا رتب على الوجوب بهذا المعنى ثبوت الاستغناء عن الفاعل فيلزم ثبوته في الجانب الآخر/ ضرورة شمول المعنى[1]. [186ج]

الضرب الثالث: التعلق بالأدلة السمعية:

فمنها: إجماع الأمة قاطبة على الرغبة إلى الله ـ تعالى ـ أن يرزقهم الإيمان وجنبهم الكفر والعصيان، وإذا كان الإيمان من[2] فعل العبد بواسطة النظر[3]، والكفر[4] أيضا مقدوره وخلقه[5]، فكيف يسألون الله ما هو إليهم[6] من فعلهم؟

اعتذروا عن ذلك بأن قالوا: المراد من السلف الرغبة إلى الله ـ تعالى ـ[7] في الإقدار على الإيمان.

وهذا العذر[8] لا يجري في الرغبة في أن يجنبهم الكفر؛ فإن القدرة على الإيمان قدرة على الكفر، والقدرة على الإيمان حاصلة، فكيف يطلب الحاصل؟ وذلك أن التكليف عندهم لا يصح تعلقه إلا بعد الإقدار[9]، ويستحيل أن تسلب القدرة، فإذا كان الأمر على ذلك معلوما على أصل المعتزلة، فلا معنى للرغبة والسؤال.

ومن دعوات النبيئين قول إبراهيم [ـ عليه السلام ـ][10]: ﴿وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن

---

(1) الإرشاد، ص: 178.
(2) ساقط من: ب . ج . د.
(3) هذا اختيار المعتزلة في طريقة الإيمان بالله قبل ورود السمع وقد سبق تحقيقه: (باب أحكام النظر).
(4) د: القدر.
(5) إشارة إلى قول المعتزلة أن الإنسان خالق لأفعاله في أصول الدين، ص: 126، الإرشاد، ص: 173، اللمع، ص: 120.
(6) ساقط من: ب . ج . د.
(7) ساقط من: أ.
(8) د: القدر.
(9) لا يجوز تكليف العاجز عندهم. المواقف، ص: 153ـ331.
(10) ساقط من: أ.

[226د] ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ[1]﴾[2] وقوله: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ / أَن نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾[3] فإن كان معنى تحصيل الإيمان لهم[4] أن يخلق القدرة عليه، فهو محصل للكفر بخلق
[95ب] القدرة/ عليه، وإن كان[5] معينا على الإيمان بذلك، فيلزم أن يكون معينا[6] على الكفر به.

ومما يتمسك به إجماع الأمة قبل ظهور أهل[7] البدع والأهواء أن الله رب كل مخلوق وإله كل محدث، ولا يكون إله ما لا يقدر عليه، وإذا كان العبد خالقا لأفعاله كما أن الباري ـ تعالى ـ[8] خالق لأفعاله فقد أثبتوا إلها آخر[9] ﴿إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾[10].

ومما يتمسك به أن العبد إذا كان خالقا لمعرفة الله فهو أحسن خلقا ممن خلق الأجسام، وهو مناف لقوله ـ تعالى ـ[11]: ﴿فَتَبَارَكَ[12] اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[13]. فلئن قالوا: القدرة على الإيمان أحسن منه؛ إذ لولاها لما وجد، فيلزم على هذا أن القدرة على الكفر[14] شر[15] من الكفر.

---

(1) ساقط من: أ. ج.
(2) البقرة/ 127.
(3) إبراهيم/ 37.
(4) ساقط من: ج.
(5) ساقط من: أ.
(6) ساقط من: ب.
(7) ساقط من: أ.
(8) ساقط من: أ. ب.
(9) الإرشاد، ص: 179.
(10) المومنون/ 92.
(11) ساقط من: ب.
(12) أ. ب: تبارك.
(13) المومنون/ 14.
(14) الإرشاد، ص: 180.
(15) أ. د: أشد.

ـ ومن المآخذ[1] السمعية نصوص الكتاب[2] منها:

ـ قوله ـ تعالى ـ:[3] ﴿ذَٰلِكُم ٱللَّهُ[4] رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾[5]، فأثبت الوحدة في الألوهية، وحقق ذلك بأنه خالق كل شيء، و[6] ورد ذلك مقرونا[7] بقرينة التمدح، ولفظ «كل شيء» وإن لم يكن نصا/ في استغراق/ كل شيء بحكم الوضع، إلا أنه محفوف بهذه القرائن، فاستفيد منه [279د][187ج] العموم بواسطة القرائن.

ـ ومن هذا القبيل قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ[8] ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ[9] شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾[10].

وهذاه الآية نص في محل النزاع.

فإن قالوا: هي متروكة الظاهر، وكذا التي استدللتم بها قبل؛ فإنه يندرج فيها القديم والحادث.

وهذا ليس تركا/ للظاهر؛ فإنه لم يسبق إلى الفهم دخول[11] المخاطب في خطابه، وما لم يظهر اندراجه، فامتناع دخوله تحت اللفظ لا يكون تركا للظاهر، [137أ]

(1) ب: المأخوذ.
(2) د: الكتب.
(3) ساقط من: ب. ج.
(4) ب: الله.
(5) الأنعام/ 103.
(6) ساقط من: ج.
(7) ساقط من: ب.
(8) ب: قال.
(9) ساقط من: د.
(10) الرعد/ 18.
(11) ب: دول.

وكذلك يستدل بكل آية دالة على تفرده بالخلق والاختراع، فلا معنى لذلك على رأي المعتزلة»[1]؛ فإنه يقال: إذا جاز تمدحه بأنه ـ تعالى ـ قادر على أفعال نفسه فالعبد[2] أيضا يتمدح بأنه قادر على أفعال نفسه[3].

وهذه الآيات ظواهر، إلا أن جملتها قد تفيد القطع باعتبار مجموعها لا باعتبار آحادها.

شبهة الخصوم:

وقد استدلوا أيضا[4] بمآخذ سمعية وحجج عقلية.

ـ فمما تمسكوا به في مأخذ العقول أن قالوا: العاقل يميز بين[5] [ما هو][6] مقدوره وبين[7] ما ليس بمقدور له، ويدرك فرقا[8] بين حركاته/ التي اختارها وبين [280د] حركاته في حال كونه مسحوبا أو مرتعشا. وكذلك يفرق بين مقدوره وبين ألوانه التي لا قدرة عليها[9]، ومعلوم أن القدرة تقارن اللون، كما تقارن الحركة، فلا تعود التفرقة إلى مجرد المقارنة؛ إذ هي مشتركة بين ما هو مقدور وبين ما ليس بمقدور، فيجب أن يقال: إن التفرقة ترجع إلى تأتي وقوعه به[10] على حسب إيثاره موافقا لقصده، وذلك يشعر بوقوعه به لا محالة من غير ريب، ثم لا يقع به إلا الحدوث،

(1) الإرشاد، ص: 181ـ 182.
(2) د: فالغير.
(3) الإرشاد، ص: 182.
(4) ساقط من: أ. ب. ج.
(5) ساقط من: أ.
(6) ساقط من: ب. ج. د.
(7) ساقط من: ب ـ ج.
(8) أ: تفرقة، د: بفرقة.
(9) الإرشاد، ص: 182.
(10) ساقط من: ج.

فليكن العبد محدثا لفعله، ولو كان فعله غير واقع به [لكان بمثابة ألوانه وغير ذلك][1] من أعراضه التي قارنتها قدرته من غير تأثير فيها.

وأيضا الفعل يقع على حسب دواعيه وإرادته، وذلك يُشعر بكونه فعلا له؛ لأنه إذا انصرفت داعيته عنه لم يقع، وإذا أراد وقوعه وتوجهت داعيته[2] إليه وقع./ [188ج]

فهذا تمام هذه الشبهة وقد قرروها من وجهين:

أحدهما: توجه الداعية.

والثاني: حصول التفرقة بين المقدور وغير المقدور[3].

والجواب أن تقول:

أما[4] الوجه الأول: فالكلام عليه أن نسلّم ثبوت التفرقة، وأنها لا ترجع إلى مجرد المقارنة للقديم.

[لكن لم][5] قلتم: إنها إذا لم ترجع/ إلى المقارنة يلزم منه أنها[6] تؤثر في الفعل وقد [281د] علمتم أن خصومكم يقولون بثبوت القدرة، وأنها [غير متعلقة غير][7] مؤثرة[8]، والصفات المتعلقة في العقل قد انقسمت[9] إلى مؤثر وإلى[10] غير مؤثر؛ فالعلم يتعلق

(1) ساقط من: ج.
(2) د: داعية.
(3) الإرشاد، ص: 182.
(4) ب: ما.
(5) ب . ج: لكن لما، د: للقديم.
(6) ساقط من: ب.
(7) ساقط من: د.
(8) يقصد بهم فرقة الأشاعرة.
(9) القسمة.
(10) ساقط من: أ . د.

بمتعلقه ولا يؤثر فيه، وكذلك الخبر والإدراك يتعلقان ولا يؤثران، وكذلك الشهوة والنفرة يتعلقان ولا يؤثران، فلا تنحصر جهة التعلق في التأثير؟ وبهذا القدر من التعلق لا على جهة التأثير تحصل التفرقة بين المقدور وغير المقدور.

[96ب] وقولهم في الوجه الثاني: إن الفعل واقع على حسب/ الداعية[1][2] والإرادة.

قلنا: لم قلتم: إن هذا يشعر بالتأثير؟ وما المانع من [3] أن [4] يقال: جرت عادة الله في سنة الاختراع إذا دعت العبد داعية إلى الفعل [أوقعه له][5]؟ والذي يدل على ذلك أن معقول[6] كونه مقدورا [7] عند الغفلة والذهول كمعقول كونه مقدورا عند حضور الذهن وتوجه الداعية والإرادة، ولهذا فإن الخصم سوّى بينهما في ثبوت [226د] الاختراع للعبد[8]، فلم يتوقف كونه فعلا له[9] على ثبوت الداعية، / وما لا يتوقف وجود الشيء عليه لا يدل وجوده عليه[10]؛ فإن جهة [11] دلالة الفعل على صفة الفاعل إنما [12] هو باعتبار توقف الأحداث على تلك الصفات.

[282د] ثم نقول: وجود الداعية[13] والإرادة/ إن[14] دل على وجود الفعل، فيلزم أنه لا

---

(1) الإرشاد: ص: 181.
(2) ب. د: الداعية أولا.
(3) ساقط من: أ. ج.
(4) ساقط من: ب.
(5) ب: وقوله.
(6) ساقط من: ج.
(7) ب: معقودا.
(8) الإرشاد، ص: 182-183.
(9) ساقط من: ب. ج.
(10) ساقط من: أ. ج.
(11) ساقط من: ج. د.
(12) د: أياض.
(13) ب: [بدون الفعل بطلب الدلالة إذ لا بد بدليل].
(14) ساقط من: ج.

يتصور وجودهما بدون الفعل، وإذا صح وجود الفعل بدون الداعية، ووجود الداعية بدون الفعل بطلت الدلالة؛ إذ لا بد للدليل من ثبوت ملازمة بينه وبين المدلول.

قول صاحب الكتاب: «وجود الفعل بدون الداعية يدل على[1] هذا الانقسام وعدم الاطراد على أنه ليس/ بفعله»[2]، يوردون عليه: [189ج]

أن هذا عكس الدليل: فإن ثبوت وقوع الفعل على حسب الداعية إذا دل لم يلزم من عدم وقوعه على هذه الصفة انتفاء كونه فعلا له، إلا أنه إذا أراد انتفاء الملازمة من الوجهين ـ كما نبهنا عليه ـ امتنعت الدلالة[3] وصح الكلام.

ومما يقطع الملازمة بين الداعية وبين الفعل أن الألوان والطعوم قد يقع منها شيء على حسب الداعية، وليس فعلا للعبد عندهم، فلو لازمت الداعية وجود[4] الفعل للزم[5] كل ما وقع على حسب الداعية أن يكون فعلا، وهذا في الحقيقة نقض الدليل. ومن هذا القبيل حصول الشبع عند الأكل، والفهم عند المخاطبة، والإفهام والخجل والوجل عند التخويف والتخجيل[6].

ثم نقول: ما توجهت إليه الإرادة والداعية هو جهات خاصة، والأمر الخاص إما صفة نفسية ـ عندكم ـ تثبت في حال العدم، أو صفة تابعة للحدوث/ ليست مقدورة [283د] ـ عندكم ـ، وإنما متعلق الفعل الإحداث، وهو إيقاع حال الوجود فقط، وليس الوجود ـ بما هو وجود ـ متعلق الداعية، ولا توجه القصد إلى الوجود بما هو [وجود.

ومما يحقق نفي التلازم بين الداعية والفعل أنه يجوز في العقل خلق دواع ضرورية

---

(1) ساقط من: د.
(2) الإرشاد، ص: 183.
(3) د: وضح.
(4) ساقط من: أ. ب. د.
(5) ساقط من: ب.
(6) راجع: الإرشاد، ص: 183.

وحركات ضرورية عقيبها، مع أنه][1] غير فعل لمن دعته الداعية إليه، وقد تقدم ما ترجع التفرقة إليه، وهو تعلق القدرة بالمقدور ـ كما سبق ـ.

فإن قالوا:[2] فإذا لم تؤثر القدرة فلا يكون فرقا بينها وبين العلم.

قلنا: لا يلزم من[3] اشتراكهما في التعلق من غير تأثير[4] عدم التفرقة؛ فإن العلم والظن يتعلقان ولا يؤثران في متعلقهما[5]، والفرق بينهما معلوم ضرورة مع الاشتراك في الجهة المذكورة، فبطل هذا السؤال.

شبهة أخرى لهم قالوا: العبد مطالب بالفعل، ولا يصح أن يطالب بما لا يفعله[6].

و[لهذه الشبهة تقريران][7]:

[أحدهما: أنها][8] عقلية محضة، وهو أنه يجوز تكليفه، والقول بعدم فعله يفضي إلى إحالة[9] ما عُلم جوازه، فلا يصح.

[190ج] والثاني: وقوع/ تكليفه، ولا يصح وقوع التكليف بما ليس فعله، ووقوع التكليف مأخذه السمع، فتكون هذه الشبهة على هذا التقدير مركبة من مقدمة

[284د] مأخذها السمع، ومن[10] مقدمة/ أخرى مأخذها العقل. فالمقدمة السمعية ـ و[11]

---

(1) ساقط من: ب.

(2) د: حف هذا فإذا.

(3) ساقط من: ج.

(4) المواقف، ص: 150ـ 151ـ 153ـ 290.

(5) الإرشاد، ص: 184.

(6) نفسه، ص: 184.

(7) أ: هذه الشبهة تقرر.

(8) ساقط من: أ. ب.

(9) ب. ج. د: حالة.

(10) ساقط من: أ. ب. ج.

(11) ج: هو.

هي أنه لا يصح توجه الطلبة إلى ما ليس من فعل العبد ـ فيقررونها من وجوه:

ـ أحدها: الرجوع إلى مأخذهم في التحسين والتقبيح/ ، وسيأتي إبطال هذه القاعدة [139أ] عليهم فيما بعد ـ إن شاء الله تعالى ـ.

ـ و[1] الثاني أن الطلب من الصفات المتعلقة، فلا بد له من مطلوب، والمطلوب من العبد منسوب إليه من[2] جهة الطلب، ونعني بهذه النسبة أنه طلب منه إيقاعه، فقوله: أوقع يا[3] من لا يصح منه[4] أن يوقع متناقض في الوصف[5]، وكذلك قول القائل: أفعل ما أنا فاعله، متناقض.

والجواب / أن نقول: جواز التكليف ووقوعه من اليقينيات التي لا نزاع فيها، [97ب] وإنما[6] النزاع في امتناع[7] تكليف ما لا تؤثر القدرة فيه[8]، وقد علمتم من خصومكم جواز تكليف ما لا يطاق [9]، فكيف لا تجوّزون تكليف ما لا تؤثر القدرة فيه وليس ذلك من القضايا الضرورية، فما دليلكم على امتناع ذلك؟

وسؤالكم لنا: ما الفرق عند عدم التأثير بين المطالبة بالحركات والسكنات وبين المطالبة بالألوان والطعوم والروائح[10] ؟

---

(1) ساقط من: أ.
(2) أ: في.
(3) ساقط من: د.
(4) ساقط من: أ . د.
(5) ج: الطلب.
(6) د: أيضا.
(7) ساقط من: أ.
(8) ساقط من: د.
(9) هو جائز عند الأشاعرة؛ لأنه ـ تعالى ـ عندهم لا يجب عليه شيء، ولا يقبح منه شيء؛ إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه. ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا. المواقف، ص: 330ـ331، التمهيد، ص: 383.
(10) أ . ب . د: الأرائح.

فلا فرق عندنا[1] في جواز التكليف بين ما هو من جنس المقدور [وبين ما ليس من جنس المقدور][2]،/ غير أن من الناس من يجوّز التكليف بالمحال في ذاته[3]، ومن [191ج]
الناس من يمنعه[4] ويقصر صحة التكليف على الممكن.

ولا تستدعي صحة التكليف ثبوت القدرة عندنا[5]ـ[6] فضلا عن كونها مؤثرة، وصح بالإجماع التكليف بما علِم الله أنه لا يوجد[7]. وكانت هذه الصورة ناقضة على من أراد الخروج عن مذهب الشيخ[8] واعتبار القدرة، فمن أصحابنا[9] من زعم أن الطلب التكليفي يتوجه إلى فعل العبد وهو حال للفعل، وقد ضاهى المعتزلي من حيث إنه جعل/ أثر القدرة حالا هي الوجود، وهو جعل أثر القدرة حالا للموجود، [285د] والوجود عنده[10] نفس الموجود [11]ـ[12] إلا أن القدرة عنده[13] تقارن الفعل ولا تتقدم عليه[14]، وما علم الله أنه لا يوجد لم يخلق قدرة عليه.

والتزم الإمام[15] في آخر عمره[16] ثبوت تأثير للقدرة في الوجود، على أقدار

(1) د: عندهم.
(2) ساقط من: ج.
(3) هذا موقف الأشاعرة في المجرد، ص: 111ـ 112، المواقف: 152.
(4) هذا موقف المعتزلة، انظر: المواقف، ص: 150.
(5) ب. ج. د: عنده.
(6) التمهيد، ص: 383.
(7) المجرد، ص: 111ـ118، المواقف، ص: 331.
(8) المجرد، ص: 112.
(9) يريد به إمام الحرمين الجويني؛ إذ هو القائل: إن القدرة الحادثة تؤثر في الوجود، وقد سبق تحقيق ذلك.
(10) ب: عدن.
(11) المواقف، ص: 44.
(12) ساقط من: أب. ج.
(13) ب. ج. د: عندنا.
(14) الإرشاد، ص: 198ـ199، المواقف، ص: 151.
(15) الجويني.
(16) أ: أمره.

خصصها الباري ـ تعالى ـ[1] وأرادها، ولم يجعل العبد مستقلا بالفعل؛ لأنه يتعذر عليه التخصيص والتقدير لفعله لجهله بتحصيله، وإرادة ما لا يعلمه[2]/ [3] ممتنع. والتزم تقدم القدرة على المقدور، و[4]صلاحيتها للضدين[5]. ومع التزامه هذه الأصول لم يسلَم من الإشكال؛ فإن ما علم الله أنه لا يكون لم يقدّره ولم يخصّصه، والعبد لا يستقل بفعله دون معين يقدره له ويخصصه، / فقد كلّف بها لا سبيل له[6] إلى إيقاعه [286د] ويتعذر تأثيره فيه بفوات شرطه.

فالحق في الجواب هو المنهج[7] الذي سلكه الشيخ من جواز التكليف بما لا تؤثر قدرة العبد، وجواز تكليف ما لا يطاق[8] قطعا بمسألة خلق المعلوم؛ إذ لا قدرة عليه، والتكليف به ثابت.

وقولهم: إن[9] التناقض في كلام الله ـ تعالى ـ[10] مدفوع بالاتفاق مسلّم، غير أنا لا نسلّم ثبوت التناقض؛ فإن التناقض إنما يثبت إذا كان التكليف يُشعر بثبوت تأثير القدرة في المقدور، وهو محل النزاع، وإذا لم يشعر بثبوت التأثير فنفيه لا يناقضه.

فإن عادوا إلى مسألة [11] التحسين [12] والتقبيح[13]، فسنبيّن أنه لا يقبح شيء عقلا،

---

(1) ساقط من: أ . ج . د.
(2) أ: يعلم.
(3) العقيدة النظامية، ص: 43ـ50.
(4) ساقط من: ب.
(5) المواقف، ص: 331، الإرشاد، ص: 180ـ198ـ 199ـ201.
(6) ساقط من: ب . ج . د.
(7) ساقط من: أ . د.
(8) المواقف، ص: 330، التمهيد، ص: 383.
(9) ساقط من: ب.
(10) ساقط من: أ.
(11) أ: مسلك.
(12) ساقط من: أ . د.
(13) المواقف، ص: 331، التمهيد، ص: 384.

فإن القبيح ما قبحه الشرع.

[140أ] وإذا وضح أن[1] من/ أصلنا[2] التكليف بما لا قدرة للعبد[3] عليه[4]، والتكليف بما لا تؤثّر القدرة فيه[5] إذا وُجدت فيه، فحاصل استدلالهم بمحل متنازع فيه، ولم يذكروا على إبطاله دليلا.

وإن قالوا: صحة الأمر بذلك يصحح وجوبه، و[6]الوجوب يستدعي اللوم على الترك، وذلك[7] يُشعر بخبر عن إمكان صدور الفعل منه، فيناقض لا محالة امتناع صدور الفعل منه.

قلنا: أما جواز اللوم على ما لا قدرة عليه فنلتزمه[8]؛ فإن خلاف المعلوم[9] [192ج][287د] / كذلك، وإذا جوزنا إيلام البرايا وتعذيب المطيعين[10]، فكيف نقف/ عن تجويز اللوم.

وقولهم: إن[11] اللوم يُشعر بخبر عن صدور الفعل عنه[12]، فلا نسلم هذا الإشعار. وما دليله؟ وتمشيةُ المسألةِ بدعوى عرية عن البرهان لا سبيل إليه[13].

وقد أجاب صاحب الكتاب عن هذه الشبهة بأن قال: «هذه الشبهة تنعكس

---

(1) ساقط من: أ.
(2) ب: أصله.
(3) ساقط من: أ . د.
(4) المواقف، ص: 330، التمهيد، ص: 383.
(5) ساقط من: أ . د.
(6) ساقط من: ب . ج . د.
(7) ساقط من: ب.
(8) المواقف، ص: 331.
(9) ب . ج . د: العلوم.
(10) التمهيد، ص: 383، نهاية الإقدام، ص: 410.
(11) ساقط من: أ.
(12) أ . ب . ج: منه.
(13) أ: حله.

**عليهم من(1) وجـوه.**

**أحدها: أن المعدوم عندهم شـيء ثابت ذات(2) له خصائص الصفات(3)، فـإذا كـان ثابتا فلا معنى لطلب إثبات(4) الثابت، وهذا يبطل الاختراع من الله ـ تعالى ـ أيضـا عـلى أصلهم، فأمـا من أنكر الأحوال منهم فيتعذر عليه(5) الانفصال عن هذا الإلزام. وأمـا من أثبت الحال أو الوجه والاعتبار فقد يضيف حصول ذلك إلى الفاعل، وتكـون جهـة انفصاله عن هذه الشبهة ودرء(6) هذا الانفصال بإقامة الدليل على نفي الحـال وبيـان أن الحال/ لا يصح أن تفعل على حيالها»(7).** [98ب]

وقرر صاحب الكتاب هذا الأصل بأن الحال لـو فعلـت عـلى حيالهـا لكانـت ذاتـا، ولزم(8) عليه نفي الأعراض؛ إذ يقولُ نَافِي الأعراض عـلى دليـل إثباتهـا المتجـدد حـال يفعلها الفاعل، ولا يلزم منه إثبات معنى موجب.

وهــذا إلــزام عـلى أصـلهم في(9) الابتــداء. ثــم [رد انفصــالهم](10) عــن الالتــزام بإلـزام(11) آخـر.

ويمكن أن يستدل على أن الحال لا تفعل على حيالها بأن يقال: لو صح أن تفعل عـلى

---

(1) ب: في.
(2) ساقط من: أ . ب . د.
(3) المواقف، ص: 53 ـ 96.
(4) ساقط من: ب . ج . د.
(5) ساقط من: د.
(6) ج: ورد، د:وراء.
(7) الإرشاد، ص: 184 ـ 185.
(8) أ: ألزم، ج: للزم.
(9) ساقط من: ب.
(10) د: ردوا انفصالهم.
(11) ساقط من: ب.

[288د] حيالها لصح[1] أن تعلم على/ حيالها؛ فإن ما صح فعله صح القصد إليه، ولا يصح القصد دون العلم بما يقصد، والحال [لا تتعلق][2] إلا بذي حال، فلا يمكن العلم بكونه متحركا أو ساكنا دون العلم بالذات.

ولا يُعترض على هذا بأنه يصح العلم بالذات بدون الحال، ثم يقوم الدليل على الحال، فما أنتجه الدليل معلوم زائد على ما علم أولا، فيلزم أن تكون الحال معلومة على حيالها؛ لأنا[3] نقول: لا يلزم من[4] صحة العلم بالذات على[5] حيالها[6] أن تعلم الحال على حيالها، فإن المنسوب إليه يعلم بدون النسبة، ولا يصح أن تعلم النسبة

[193ج] دون المنسوب/ إليه، والدليل المنتج لثبوت الحال ينتج كون الذات على صفة كذا، فلا يناقض العلم السابق، ولا يصح العلم به بدون العلم بالذات، وإذا لم يصح أن تفعل الحال على حيالها بطل ما انفصلوا به.

وقد بينا أن التحقيق: أن لفظ الوجود والذات عبارتان عن معنى[7] واحد، فلم يصح قولهم إن الوجود حال متجدّدة، وإذا كان هو الذات، فالقول بثبوتها في العدم يمنع من صحة كونها مستفادة من الفاعل.

[141أ] **الوجه الثاني**: أن العبد[8] مطالب بالنظر/ والاستدلال قبل معرفة الأمر المكلف[9]، وهذا تكليف ما لا[10] يطاق.

---

(1) د: تصح.
(2) ج: تتعقل.
(3) ب: لاح، أ: لاما.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: أ. ب. د.
(6) ساقط من: أ.
(7) ب: عبد، د: معبد.
(8) ب: عبد، د: معبد.
(9) ساقط من: أ.
(10) ساقط من: أ.

[وحاصل شبهتهم أن العبد مكلّف بما لا سبيل إلى فعله فيكون تكليف/ ما لا يطاق][1]، فقد انعكس الإلزام عليهم. وهذا الإلزام إنما يتوجه على تقدير أن يتوجه الخطاب بالنظر على وجه القربة، وإلا فالنظر في نفسه مقدور، وليس الطلب المتعلق به طلب ما لا قدرة عليه. [289د]

نعم[2] التقرب إلى الله ـ تعالى ـ[3] قبل العلم به ممتنع، والأوامر[4] قد تتوجه على وجه القربة، ولا يمتثل الأمر إلا من[5] أوقعها بنية التقرب، وقد يقع لا على وجه القربة كرد الغصوب والودائع، فإذا وجد المطلوب تغضى عن عهدة[6] الخطاب، وإن لم ينو به تقربا. فإن سلّم الخصم أن النظر[7] قربة وعبادة كان الكلام عليه لازما، وإلا فلا.

ويمكن تقرير عكس الشبهة عليهم، بأن يُقال: ألستم تشترطون ـ ونحن معكم ـ في صحة التكليف بلوغ الخطاب، والتمكن من العلم به[8]؟ وكيف يمكن العلم بالخطاب بدون العلم بالمخاطَب؟ فصار العلم بوجوب النظر يتوقف على العلم بالموجب. وهذا تكليف ما لا يطاق.

غير أنهم لا يوقفون[9] التكليف على العلم بالمخاطب[10]، بل النظر يجب بالعقل عندهم، وما يوجبه العقل لا يتوقف في وجوبه على إمكان العلم بالخطاب[11]،

---

(1) ساقط من: أ. ج.
(2) ب: زعم.
(3) ساقط من: أ.
(4) ج: الأول.
(5) ساقط من: ب. ج. د.
(6) أ: عمدة.
(7) ب: النذر.
(8) ساقط من: ب.
(9) ب. د: لا يوافقون.
(10) ب: [بالمخاطب فصار العلم بوجوب اللفظ].
(11) ب: بالمخاطب.

فلا يتوجه الإلـزام.

**الوجه الثالث:** قـال: الـرب ـ تعـالى ـ عنـدكم مصـلح عبيـده بتكلـيفهم، ولا يـراد
[290د] التكليـف[1] عندكـم إلا [لصلاح العبـاد][2]ـ[3]./ وإذا فـرضنـا الكـلام فـيمن عَلـم الله أنه إذا أحياه كفـر وطغى، ولـو اخترمتـه المنية لنجا وسلِم من العذاب، فبضـرورة
[194ج] العقـل يُعلـم[4] أن صلاحـه في تعجيـل المنيـة عليه، وأن/ عـدم التكليـف بـه أجـدر، فإحيـاؤه إلى زمن التكليـف وتكليفـه تعريض لـه للمهلكة، فكيف يقال: إن السعي في إهلاكـه صلاح لـه؟!

فلا مزيـد في التنـاقض على[5] أن يقـول القائـل: آمرك وقصدي بـأمرك إصـلاحك، مع علمي بأنك[6] لا تنصلح[7]، فهذا انتقاض من وجهين:

أحدهمـا: أن السعي[8] في تحصيل مـا عُلم أنه لا يحصل سعي لا يريد الصلاح.

والثاني: أنا بالضـرورة نعلم أن الصلاح تسليم من يتعرض للمعاطب و[9] المهالـك، فالقول بإيقاع العبد في المهلكة، وتسمية ذلك صلاحا غير سديد.

وهذا الذي ذكره صاحب الكتاب[10] في هذا الوجه توجهت المناقضة فيه من حيث[11]

---

(1) ج : بالتكليف.
(2) الإرشاد، ص: 185ـ 186، نهاية الإقدام، ص: 397ـ 398ـ 400ـ 402ـ 404ـ 405.
(3) صلاح العبادة.
(4) ساقط من: أ . ج . د.
(5) ساقط من: ب.
(6) أ: أنك.
(7) الإرشاد، ص: 185ـ 186.
(8) ب . د: السمعي.
(9) أ: من.
(10) هو إمـام الحرمين الجويني صاحب الكتاب المشروح والذي ذهب إليه هو مـا جاء في الحجة الثانية فقط الإرشاد ص: 185ـ 186.
(11) ساقط من: أ.

زعموا ارتباط التكليف بالصلاح لا من حيث ارتباطه[1] بالمقدور، فلم يكن من عكس/ الشبهة التي أوردوها، وإنما هو إلزام التناقض في مسألة أخرى عليهم. [99ب]

ومما ألزمهم أن أوامر الشرع وزواجره[2] قد تتعلق بالأحوال المعلّلة؛ ككون العبد قائما ومتحركا وساكتا وعالما، مع أن القدرة لا تتعلق بها؛ فإن متعلّقها[3] عندهم حال/ واحدة وهي [الوجود[4]. فإذا][5] قد[6] وقع التكليف بما ليس بمقدور فإن هذه الأحكام من[7] موجبات العلل، وليست مقدورة أصلا. [291د]

وهذا الإلزام قال صاحب الكتاب: «**فإنه[8] لا سبيل إلى جحده**»، ولا يمكن عندنا إنكاره، والخصم بعد تسليمه قد يتوجه منه الاعتذار عنه؛ فإن عنده ما وقع بسبب مقدور يعد من فعل فاعل السبب، وهذا/ أصلهم[9] في التولّد أنه من فعل فاعل السبب المتولد[10]، فإذا كان النظر مقدورا وهو يولّد[11] العلم، والعلم يوجب كونه عالما، فالعلم عندهم [مقدور بواسطة السبب؛ وهو النظر، فيكون كونه عالما منسوب إليه فعلا من حيث إنه فعل سبب][12] سببه[13]. [142أ]

---

(1) د: أن لا تبطله.
(2) ب: وجزواجر.
(3) ب: منعلقا.
(4) المواقف، ص: 152، المغني: 8/ 4.
(5) بياض في: ب.
(6) ساقط من: أ.
(7) ساقط من: ج.
(8) ساقط من: ب ـ ج.
(9) ج: أصله.
(10) أصول الدين، ص: 137ـ 138، المواقف، ص: 316.
(11) ساقط من، ج.
(12) ساقط من ج.
(13) ب: سبه، ج: سبب.

ثم طالبهم[1] بتصحيح مقدمتهم فقال: «قولكم إن تكليف العبد بما ليس هو مخترع له محال[2] تعلمون فساد ذلك ضرورة أو نظرا!؟ ودعوى الضرورة في محل الخلاف ممتنع، ولم تذكروا نظرا على هذه المقدمة؛ فتلاشى كلامكم»[3].

وقد سلك بعض أئمتنا طريقا آخر في الجواب، ونقلها عن القاضي أبي بكر الباقلاني [ـ رحمه الله ـ][4] فقال: اعلم[5] أن القدرة الحادثة تؤثر في حال، ولكن لا أقول هي الوجود[6]. فقد ساوى الخصم في تحقيق أثر القدرة الحادثة في/ حال[7]، إلا أن الخصم [195ج] زعم أن تلك الحال هي الوجود[8]، ونحن نقول: إن[9] الوجود هو[10] [عبارة عن][11] الذات[12]،/ وأثر القدرة حال للذات ـ أعني ذات الفعل ـ، وسيأتي الكلام [292د] على رد[13] هذه الطريقة.

وحاصله إثبات كون الحال مقدورة[14] للعبد على حيالها، والذي سبق من الإبطال على هذا الأصل يتوجه ههنا في إبطال هذا المعتقد.

شبهة أخرى لهم قالوا: إذا قلتم بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها، فسبيلها سبيل

---

(1) ب: طالبهم الكتاب.
(2) ساقط من: أ.
(3) الإرشاد، ص: 186.
(4) ساقط من: ب . ج . د.
(5) ج . د: أسلم.
(6) موقف الباقلاني من القدرة الحادثة سبق تحديده.
(7) التمهيد، ص: 324ـ 346، أصول الدين، ص: 312.
(8) الخصم هم المعتزلة، المغني: 8/ 4، المواقف، ص: 152.
(9) ساقط من: أ . ب.
(10) ساقط من: ب.
(11) ساقط من: د.
(12) المواقف، ص: 44ـ43ـ48.
(13) ساقط من: ج.
(14) ب: مقدورة.

العلم المتعلق بالمعلوم، ويلزم من ذلك جواز تعلق القدرة الحادثة بالألوان والطعوم والروائح[1]؛ إذ جاز أن تكون معلومة، ويلزم أن تتعلّق بالقديم؛ إذ[2] الممتنع أن تتعلق به الصفات المؤثرة دون الصفات التي تتعلق ولا تؤثر كالعالم والخبر، فكذلك القول في سائر الحوادث على هذا التقدير[3].

ثم طالبهم على تصحيح دعواهم أنه إذا لم تكن القدرة الحادثة من الصفات المؤثرة يلزم عموم[4] تعلقها بجميع الموجودات، وما الجامع[5] بين القدرة والعلم؟ ومن أين يلزم من ثبوت العموم في العلم ثبوت العموم في[6] القدرة و[7]الاشتراك سلب وهو عدم التأثير؟

انفصلوا عن ذلك بتحقيق الجامع بين العلم والقدرة بإن[8] قالوا: الجامع عدم التأثير.

قيل: فلم إذا اشتركا في[9] عدم التأثير، يلزم منه الاشتراك [في العموم][10]؟ وما الذي أنبأكم أن العموم ثابت باعتبار عدم التأثير في العلم؟

ثم ينتقض/ بالرؤية[11]؛ فإنها لا تؤثر في المرئي، وهي مختصة في التعلق ـ على [293د]

(1) أ . ب: والأرايح.
(2) أ . ب: إذا.
(3) الإرشاد، ص: 187.
(4) د: عدم.
(5) أ: الجمع.
(6) ساقط من: ب.
(7) ساقط من: أ.
(8) أ.ب: فإن.
(9) ب . د: عليهم.
(10) ساقط من: ب.
(11) ب: دا البرؤية، ج: بالتأثير.

أصلهم ـ[1]، ثم العلوم الحادثة مختلفة، وإنما اختلفت لتعدد متعلقاتها[2]؛ لأن صفة نفس[3] العلم بالسواد المعين أن يتعلق بهم المتعلق المعين؛ إذ لو تعلق به لا لنفسه استدعى[4] معنى يوجب تعلّقه به[5]؛ إذ الأحكام الجائزة تستدعي معنى موجبا، فقد لزم الخصوص فيما لا يؤثر.

نعم العموم في تعلق القدرة الحادثة لازم[6] ـ على أصولهم ـ؛ إذ متعلق القدرة الحادثة هو الوجود دون الذات[7]، وسائر الصفات النفسية والتابعة للحدوث [ليست من آثار القدرة][8] ـ على أصلهم ـ، فيلزم[9] أن تتعلق بكل حادث نظرا إلى اتحاد الجهة في التعلّق[10]ـ[11].

/ «**شبهة أخرى لهم قالوا: العبد مثاب على فعله،/ معاقب عليه ملوم[12] محمود**»[13]. [143أ][196ج]

وهذا من التمسك بأحكام التكليف، والمطالبة عليهم متوجهة في لزوم كونه فعلا له من جهة الثواب والمدح واللوم والعقوبة[14]، وقد علموا من خصومهم أن الله ـ تعالى ـ

---

(1) المواقف، ص: 302ـ303.

(2) ب . د: تعلقا.

(3) ساقط من: ب.

(4) أ: استدعى، ج: يستدعي.

(5) ساقط من: ب ـ د.

(6) ب: لزم.

(7) المغني: 8/ 4، المواقف، ص: 152.

(8) ساقط من أ . ج . د.

(9) أ: يلزم.

(10) أ . ب: المتعلق.

(11) الإرشاد، ص: 187.

(12) ب: معلوم.

(13) الإرشاد، ص: 187ـ 188، المواقف، ص: 329.

(14) ساقط من: ج.

أن يعاقب البريء، ويعطي إنعامه للمذنب العاصي[1]، فلا يكون[2] ابتداء النعيم المقيم/ من غير فعل ممنوعا عندنا[3]، ولا الفعل يوجب الجزاء عندنا، فلم يكن بينه [100ب] وبين الفعل ملازمة في الطرد ولا في العكس[4]، فلم يبق معه إلا التمسك بإطلاق لفظ الثواب والعقاب في اللسان[5]، وهو يطلق على ما يتعارف أنه فعله، والأفعال/ الواقعة [294د] على يده أمارات وضعها الشارع على السعادة والشقاوة، وسيأتي تقرير ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ[6].

OOOOO

(1) هذا من اختيار الأشاعرة، انظر: الإرشاد، ص: 188.
(2) ساقط من: أ.
(3) ساقط من: أ . ج . د.
(4) المجرد، ص: 130ـ 141ـ 142، التمهيد، ص: 385.
(5) «الثواب جزاء الطاعة وكذلك المثوبة، وإعطاء ثوابه ومَثوبَتَه ومثْوَبَتَه أي جزاء ما عمله، وأثابه الله ثوابه وأثوبه وثوبه مثوبته: أعطاه إياها»: لسان العرب: 1/ 244ـ245 (مادة ثوب). و «العقاب والمعاقبة أن تجزي الرجل بما فعل سوءا، والاسم العقوبة»: لسان العرب: 1/ 619 (مادة عقب).
(6) ساقط من: ب . ج . د.

## فصل :

## [في حقيقة الكسب] [1]

سأل الخصوم بعد إبطال الاختراع عن حقيقة الكسب[2]، وقالوا: ذكرتم ما لا يُعقل، والكلام على الشيء ردا أو قبولا فرع عن كونه معقولا.

فيجاب عنه[3] بذكر حقيقة الكسب.

وقد اختلف الأصحاب[4] في ذلك؛ فرُوي عن القاضي والأستاذ أبي إسحاق أن القدرة الحادثة تؤثر في حال أو وجه واعتبار[5]، وفرقوا بين الاختراع والكسب: أن الاختراع[6] إنشاء الذات وإحداث الوجود[7]، والكسب إثبات حال لذات الفعل[8].

ثم عبر الأستاذ في جهة الفرق بينهما أن قال: الكسب فعل فاعل بمُعِين، والاختراع فعل فاعل لا مُعِين له[9]، وأراد بذلك أن الوجه والاعتبار أو الحال ـ على رأي غيره ـ لا يصح أن ينفرد بالثبوت، بخلاف الذات المخترعة؛ فإنها تنفرد بالثبوت، فاحتاج المكتسب إلى المخترع في إنشاء الذات التي ثبت لها[10] الاعتبار أو الحال، فلا بد من

(1) ساقط من: أ. ج . د.

(2) المقالات، ص: 539، المجرد، ص: 91ـ92، المواقف، ص: 151، أصول الدين، ص: 133، التمهيد، ص: 347، اللمع، ص: 121، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1362ـ 1363.

(3) ساقط من: د.

(4) المقالات، ص:539، المجرد، ص: 91ـ 92، المواقف، ص: 151، أصول الدين، ص: 133، التمهيد، ص: 347، اللمع، للجويني، ص: 121.

(5) المواقف، ص: 312، التمهيد، ص: 325ـ 346ـ347.

(6) ساقط من: ب . د.

(7) المواقف، ص: 312، التمهيد، ص: 342ـ 346.

(8) المواقف، ص: 312، التمهيد، ص: 347.

(9) المواقف، ص: 312ـ 314،المطالب العالية: 9/ 11.

(10) ب: فيها.

معين ليصح له إيقاع فعله[1].

ثم أخذ الإمام هذا القول فبنى عليه في آخر عمره[2] مذهبا آخر فقال: قدرة العبد تُؤثّر[3] في الوجود على أقدار خصّصها الباري ـ تعالى ـ وأرادها[4]، ثم زعم أنه جمع بين دليلي الفريقين فقال: توجه الطلبات/ التكليفية/ يدل على كونه فاعلا، وجهله [295د][197ج] بتفاصيل فعله يدل على كونه غير مخصّص ولا مقدّر؛ فإن التخصيص والتقدير يستدعي العلم، فاحتاج العبد إلى مُعين يقدّر له فعلا ويخصصه، وعمل بقول السلف[5] فإنهم أجمعوا على[6] ألا خالق إلا الله ـ سبحانه ـ[7]، والخلق عبارة عن التقدير، فالله خالق كل شيء، وأفعال العباد مخلوقة له أي[8] مقدورة[9] مخصصة بتقديره وتخصيصه.

وأما المعتزلة فزعموا أن العبد مستقل بالاختراع، فخالفوا إجماع السلف وإطباقهم على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن[10].

والإمام لا[11] يرى وقوع شيء خارجٍ عن مشيئته وإرادته.

والذي ارتضاه في هذا الكتاب خلاف ذلك، وأبطل قول من قال: إنّ القدرة مؤثّرة،

---

(1) الإرشاد، ص: 188ـ 189.

(2) أ: قوله.

(3) ساقط من: د.

(4) العقيدة النظامية، ص: 43ـ50.

(5) الإرشاد، ص: 173، المجرد، ص: 91ـ109.

(6) ساقط من: ج.

(7) ساقط من: ب. ج.

(8) ب. د: إلي.

(9) ب. ج: مقدرة.

(10) أصول الدين، ص: 135، المواقف، ص: 311، الإرشاد، ص: 173، المعتمد في أصول الدين، ص: 126.

(11) أ: فلا..

فـلا يصحّ تأثيرها في الوجود[1] لما سبق من عموم قدرة البـاري ـ تعـالى ـ[2] وإرادتـه، فلا يصحّ أن يتخصّص به ما ليس من فعله وتـأثيره؛ فـإنّ الفعـل إذا وقـع بالعبـد فقـد تخصّص به، فكيف يتخصّص بغيره؟ ومعنى تخصيصه إيقاعه على الوجـه المخصـوص، فما لا يوقعه كيف[3] يخصّصه؟!

[144أ] وأمّا القول بأنّ أثر القدرة/ حال،

فنقول: الحال لو يصحّ أن تفعل عـلى حيالهـا، فعمـوم القـدرة يشـملها، فـلا يصـح [296د] خروجها عن مقدوره، وإن لم يصح أن تفعل [على حيالهـا][4]/ فـلا يصـحّ[5] أن تكـون مقدورة للعبد.

ثمّ قال: «**القول بخروجها عن مقدور الإلـه يخـرج مـا تقـرر مـن أنّ الله خـالق كـلّ شيء**»[6]. وهذا اللفظ فيه مسـامحة؛ فـإنّ الشـيء عبـارة عـن الموجـود، والحـال غـير موجودة، فلا يخرج عموم القدرة على كلّ شيء.

وقال: «**هذا ادّعاء حالة مجهولة**»[7]. وهذا لا يضرّ أيضا فكم من أمـر يقـوم الـدّليل على أصل ثبوته ولا تفهم حقيقته مع العلم بوجوده، فالوجه[8] الأوّل هو المرضيّ، ومـا قام من الدليل على امتناع فعل الحال على حيالها يبطل هـذا المـذهب، والكـلام عليـه[9] كالكلام على من قال بالوجه والاعتبار[10] ـ والله أعلم ـ.

---

(1) الإرشاد، ص: 189.
(2) ساقط من: أ.
(3) ج: فكيف.
(4) ساقط من: أ. ب. ج.
(5) ساقط من: ج.
(6) الإرشاد، ص: 189.
(7) نفسه، ص: 189.
(8) ب.ج.د: فلا وجه.
(9) ب. د: عليهم.
(10) الذي قال بالوجه والاعتبار هو أبو إسحاق الاسفراييني.

## فصل:
## في الهدى والضلال والختم والطبع[1]

مذهب أهل الحق أن الله ـ تعالى ـ[2] يضل من/ يشاء [ويهدي من يشاء][3]ـ[4]. [ج198]

وهذا مقتضب من الأصل السابق أن الله ـ تعالى ـ[5] خالق كل شيء، وأن العبد غير خالق، فيلزم أن يكون[6] كل متجدد في ملكه، فهو فاعله من خير وشر وضلال وهدى[7].

والمعتزلة على مذهبهم بناء على أن العبد خالق[8]، وأن الهداية لا يصح أن تنسب إلى الحق إلا بمعنى أنه [أعان عليها بخلق القدرة[9]، فإنه بعد وقوع التكليف بالعلم][10] [والسعي في تحصيله بالنظر، لا سبيل إلى خلقه ضرورة][11] عندهم.

(1) لم يذكر الشارح لفظة واحدة من كلام الجويني وشرع في شرح الفكرة مباشرة.
(2) ساقط من: أ. د.
(3) ساقط من: ب.
(4) شرح العقيدة الطحاوية، ص: 155، أصول الدين، ص: 141.
(5) ساقط من: أ. د.
(6) ساقط من: أ. د.
(7) المجرد، ص: 104، أصول الدين، ص: 141.
(8) سبق تحقيق ذلك.
(9) الهداية عند المعتزلة الدعوة إلى الإيمان والطاعة وإيضاح السبيل الراشد عن طريق الغواية، ويسمى هذا توفيقا أيضا، وهو من الله إظهار الآيات في خلقه الدالة على وحدانيته، وإبداع العقل والسمع والبصر في الإنسان، وإرسال الرسل وإنزال الكتب لطفا منه ـ تعالى ـ، وتنبيها للعقلاء من غفلتهم، وتقريبا للطرق إلى معرفته، وبيانا للأحكام تمييزا بين الحلال والحرام، وإن فعل ذلك فقد وفق وهدى وأوضح السبيل وبين المحجة وألزم الحجة، وليس يحتاج في كل فعل ومعرفة إلى توفيق مجرد وتسديد منجز بل التوفيق عام وهو سابق على الفعل. كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1739، نهاية الإقدام، ص: 411.
(10) ساقط من: ب.
(11) سواء في: ب، وساقط من: ج.

[297د] أمـا الضلال فهم/ يمنعونه كذلك[1]، ولأنه قبيح لا يصح فعلـه مـن الحكـيم، وهـو مستندهم[2] في امتناع كل/ شـيء في فعله قبـيح[3]، ومـن هـذه المسـألة كـانوا قدريـة [101ب] مجوس هذه الأمة[4].

وهذا الفصل ترجمه بالهدى والضـلال والطبـع والختم، فنحتـاج الآن إلى بيـان كـل واحد منهمـا على طريق[5] الفريقين، ثـم يقـع الاسـتدلال؛ فـإن إقــامة البرهـان عـلى الشـيء قبل فهمه غير سائغ.

فالهدى عندنا[6] حقيقته[7]: عبارة عن خلـق العلـم وإبـداع المعرفـة[8]، وقـد يطلـق لفظ[9] الهدى على الدعوة[10]. واختلف النظار في أن لفـظ الهدايـة يُطلـق[11] عليهمـا حقيقة، فيكون اللفظ مشتركا، أو هو في خلق الهداية حقيقـة وفي الـدعوة مجاز. وهـذا نزاع لفظي[12]. وإذا كان اللفظ محتملا فالمعتزلة يرون[13] صرفه عن حقيقة خلق المعرفة في القلب[14] إلى جهة أخرى، فيقولون: الباري ـ تعالى ـ معينٌ عبيدَهُ عـلى بلـوغ طريـق

(1) أ.ج: لذلك.
(2) المقالات، ص: 262، نهاية الإقدام، ص: 411.
(3) ساقط من: أ.
(4) المجرد، ص: 106، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 304 وبيان ذلك فصل ذم القدرية.
(5) د: طرفي.
(6) د: عنده.
(7) أ : حقيقته.
(8) المجرد، ص: 103، أصول الدين، ص: 140، التمهيد، ص: 377.
(9) ساقط من: أ.
(10) المجرد، ص: 102ـ 103، أصول الدين، ص: 140، التمهيد، ص: 379.
(11) أ . ب . د: مطلق.
(12) التفسير الكبير: 25/ 43، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1737ـ 1739.
(13) أ: من وراء.
(14) د: الصلب.

المعرفة، فإنّه نصبَ الأدلّة، وأوضحَ[1] الحجج، وأرسلَ الرُّسلَ، وبيّنَ كُلَّ مُشْكلٍ بالقولِ والفعْلِ، حتّى ظهر ذلك لكل متبصّر واتّضحَ لكل عاقلٍ، وقد يسمّى الدّليلُ المرشدُ إلى الطريق هاديا[2]، وليس معناه خلق علم في القلب، وإنما الإرشاد بإبداء أفعال وأقوال، فحصل للعاقل العلم عقيبها[3].

وقد يقولون في الضلال: إنه ليس خلق[4] ضد المعرفة، وإنما هو/ عبارة عن تسميته [298د] به[5]ـ[6]،/ إنه يقال: أضللت زيدا، إذا نسبته إلى الضلالة، وهديته، إذا نسبته إلى الهداية[7]، فإضافة المعنى للشيء قد يسمي المضيف باسم من[8] فعل ذلك الشيء.

ونحن [لا ننكر أن][9] اللفظ يحتمله، غير أن الدليل العقلي إذا قام على وجوب نسبة كل/ الموجودات إلى الله ـ تعالى ـ[10]، لزم أن يكون هاديا، بمعنى خلق [145أ] الهدايات[11]، وأبدع المعارف، ولا/ ننكر أنه نصب الأدلة، وأوضح السبيل، وبعث [199ج] الرسل، وذلك لا يناقض أنه خلق الهداية عقيب نظر الناظرين واعتبار المعتبرين، فالكل مضاف إليه، وغيره يتعيّن سلب صدور شيء منه.

---

(1) ب: وأضخ.
(2) أ. ب: هذا.
(3) شرح العقدية الطحاوية، ص: 155، المقالات، ص: 260ــ261، أصول الدين، ص: 141، نهاية الإقدام، ص: 411.
(4) ب ـ[خالق]
(5) شرح العقيدة الطحاوية، ص: 155، المقالات، ص: 260ـ261، أصول الدين، ص: 141، التمهيد، ص: 378، المجرد، ص: 104.
(6) ساقط من: ب. ج. د.
(7) أ.ب. ج: الهدى.
(8) ساقط من: د.
(9) د: لأنظر إلى.
(10) ساقط من: أ.
(11) أ.ج.د: الهداية.

وربما حملوا الإضلال على المعاقبة بسبب الضلال عاجلا وآجلا[1] ـ[2]، وعلى الجملة فهم يمنعون نسبة الإضلال إلى الله ـ تعالى ـ[3] حقيقة.

أما الطبع والختم فهو عندنا عبارة عن خلق الضلال[4]، والضلال يوصف بكونه[5] مانعا من وجود الفقه معه، ويعبر عن عدد منه بأنه أكنة[6].

أما غيرنا[7] فقد اختلفت أقوالهم في تفسيره: فذهبت طائفة منهم إلى أنه مفسر بالتسمية بالضلال و[النبز بالكفر][8] ـ[9].

وذهب الجبائي وابنه إلى أن الختم والطبع سمة على القلوب يُعلم الله [ـ تعالى ـ][10] بها الملائكة[11] حال العبد][12]، فيلعنون من كفر به وجحده، / وإذا علم العباد بأنه وسم [299د]
قلبهم بذلك كان من مصالحهم؛ لما فيه من زجرهم وكفهم عما يوجب الوسم بذلك.

وذهب عبد الواحد[13] وبشر بن المعتمر إلى أن الطبع معنى يخلق في القلب،

---

(1) ساقط من: د.
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: أ.د.
(4) المجرد، ص: 105.
(5) أ: لو.
(6) التمهيد، ص: 378، أصول الدين، ص: 141، المجرد، ص: 104.
(7) هذا موقف أكثر المعتزلة. انظر: المقالات، ص: 261.
(8) ب.د: البر والكفر.
(9) هذا اختيار البصريين من المعتزلة ، انظر:الإرشاد، ص: 192، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 155، أصول الدين، ص: 141، التمهيد، ص: 378، المجرد، ص: 104، المقالات، ص: 260ـ261.
(10) ساقط من: ب.ج.
(11) الإرشاد، ص: 192، المجرد، ص: 105، المقالات، ص: 259.
(12) ساقط من: ب.
(13) هو عبد الواحد بن زيد البصري الزاهد شيخ الصوفية وأعظم من لحق الحسن البصري وغيره، وقال عنه يحيى بن معين: عبد الواحد ليس بشيء... كان قدريا داعية ليس لشيء غير ذلك، توفي (سنة 177هـ). فضل الاعتزال ص: 96، ميزان الاعتدال القسم الثاني ص: 673.

يضاد الهداية[1]، وهو عندهم غير الجهل، فإن الجهل عندهم قبيح لا يصح من الحكيم فعله.

فقيل لهم: كيف يحسن من الله ـ تعالى ـ[2] منع المكلف من الإيمان بخلق المعنى المضاد له مع تكليفه له[3]؟

فقالوا: إنما يخلقه بعد أن كلّفه وأعانه، فعاند وارتكب[4] جرائم فعاقبه على ذلك بخلق الطبع، فهو بمثابة الكافر في نار[5] جهنم.

ولا يبقى التكليف عندهما بالإيمان [في حالة][6] العقوبة بخلق المعنى المعبّر عنه بالطبع، كما لا يبقى التكليف في نار جهنم. وهذه عظيمة باؤوا بها وفارقوا الجماعة.

وخالف بكر[7] ابن أخت عبد الواحد[8] مقالتهما في انتفاء الأمر، ووافق على أن الطبع معنى مانع من الإيمان إلا أن الأمر باق [لم يرتفع][9].

---

(1) المقالات، ص: 286.

(2) ساقط من: ب.ج. د.

(3) ساقط من: ب.ج.د.

(4) أ: وتكب.

(5) ساقط من: ب. ج. د.

(6) د: خالق.

(7) ب.ج.د: بشر.

(8) هو بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد وكان في أيام النظام، وكان يوافقه في قوله إن الإنسان هو الروح لا هذا القالب الذي يكون الروح فيه، وكان يقول في التولد بقول أهل السنة وكان ينفرد بضلالات تكفره بها الكافة منها أن الله ـ تعالى ـ يرى يوم القيامة في صورة يخلقها يكون فيها ويكلم العباد من تلك الصورة... ومن وجد منه كبير من أهل القبلة فهو المنافق ... وهو في الدرك الأسفل من النار... إن الصبيين في المهد لا يجدون ألما حتى لو حرقوا وقطعوا» ميزان الاعتدال: 1/ 345 التبصير، ص: 109ـ 110 المقالات، ص: 286 ـ 287.

(9) ساقط من: ب.

وذهب بعض أصحاب عبد الواحد إلى أن الأمر بـاق، إلا[1] أن المنع إنـما يـؤثر في انتفاء الإخلاص[2]، ولا يمنع[3] من وقوع المأمور به.

OOOOO

(1) ب.د: الب.

(2) المقالات، ص: 286.

(3) ساقط من: ب.ج.

## فصل:[1]

## [أدلة أهل الحق على إضافة الهداية والضلال إلى الله ـ تعالى ـ]

أما مسلك العقول فقد تقدم بيانه وتقريره، وإنما هذا فصل/ المقصود منه [300د] الاستدلال بالكتاب.

فمن آي الكتاب/ قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَاللهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ [200ج] إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[2]،

وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾[3]، فسلبها عنه وأثبتها للباري ـ تعالى ـ،

وقال ـ تعالى ـ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا[كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ][4]﴾[5]،

وقال ـ تعالى ـ/: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ [102ب] ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[6].

والآيات الدالة على هذا المعنى مما تكثر في الكتاب كقوله ـ تعالى ـ: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾[7]،

---

(1) هذه الإضافة اجتهاد مني وذلك نزولا عند رغبة الشارح في جعل هذا الكلام فصلا مستقلا وذلك عندما يقول في مطلعه: «أما مسلك العقول فقد تقدم بيانه وتقريره، وإنما هذا الفصل».

(2) يونس/ 25.

(3) القصص/ 56.

(4) ساقط من: أ. ب. ج.

(5) الأنعام/ 126.

(6) الأعراف/ 178.

(7) النحل/ 93.

وقوله ـ تعالى ـ[1]: ﴿وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾[2].

ولو تتبع المرء ما في كتاب [الله ـ تعالى ـ][3] من الآي التي[4] في هذا المعنى لجمع كثيرا، وإذا نظر العاقل في ذلك نظرا قويا[5] أفاده/ مجموع الآي التي في القرآن يقينا[6] بما أردناه على وجه لا يرتفع بأحد[7] التأويلات المذكورة على آحادها[8]. [146أ]

فإن تمسك الخصوم بما في اللفظ من الاشتراك ـ على ما سبقت الإشارة إليه ـ قيل لهم: هذه الآي مشتملة على النفي والإثبات، أعني ثبوت الهداية ونفيها، ولا يصح توارد النفي والإثبات على موضوع واحد بمعنى واحد، ولا يصح أن يكون المنفي عن النبي المثبت لله ـ تعالى ـ هو الدعوة، فإنها ثابتة للنبي [ـ ﷺ ـ][9]/ حيث قال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ﴾[10]، ولا يخفى أنه دعا وأوضح الحجة، وبلّغ الشريعة[11]، ونصر الدين، وقام لله وجاهد على وجه ناف التقصير في البيان والإرشاد، فيجب أن يكون ما انتفى عنه وثبت لله ـ تعالى ـ إنما هو الخلق والإبداع للمعارف فإنه لا قدرة للحادث في غير محل مقدرته[12]، والباري ـ تعالى ـ[13] يستحيل [301د]

---

(1) ساقط من: أ.ب.
(2) الكهف/ 17.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: د.
(5) ب.د: فريضا.
(6) ساقط من: ب.
(7) أ.د: بأحاد.
(8) ب.ج.د: أحدهما.
(9) ساقط من: أ. ب . د.
(10) الشورى/ 49.
(11) ج: الشريعة عند.
(12) المواقف، ص: 151.
(13) ساقط من: أ.ب.د.

أن يفعل في ذاته، فيجب نسبة الهداية [إلى الله ـ سبحانه ـ][1] بمعنى خلق العلم[2]، وهو وهو الذي نفاه عن النبي [ـ عليه السلام ـ][3]؛ لأن حمله على الدعوة يوجب توارد النفي والإثبات على ذات النبي بمعنى واحد، وذلك محال في المعقول.

والهداية المضافة إلى النبي محمولة على الدعوة كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[4]، وقد تضاف الهداية إلى الله ـ تعالى ـ[5]، بمعنى الدعوة أيضا، كقول ـ تعالى ـ[6]: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ [فَاسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ][7]﴾[8]. أي دعوناهم، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَالله / يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[9]، عمم الدعوة وخصص الهداية بالمشيئة، والشيء الواحد لا يكون عاما خاصا، فهذا يحقق أن الهداية في هذه الآي محمولة على خلق الإيمان. [201ج]

أما الطبع والختم: فقد وردت فيه آيات[10] منها [قوله ـ تعالى ـ][11]: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ [وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ][12]﴾[13]،

---

(1) ساقط من: أ. د.
(2) زاد في ج: إلى الله.
(3) ساقط من: أ . د.
(4) الشورى/ 49.
(5) ساقط من: د.
(6) ساقط من: أ . د.
(7) ساقط من: أ . د.
(8) فصلت/ 16.
(9) يونس/ 25.
(10) ب: آية.
(11) ساقط من: أ.
(12) ساقط من: ب . د.
(13) البقرة/ 6.

وقوله ـ تعالى ـ[1]: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ[2] عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾[3]،

وقوله ـ تعالى ـ[4]: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ [وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا][5]﴾[6]،/ [302د]

وقوله ـ تعالى ـ[7]: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً﴾[8]، وقد بينا اضطراب الخصوم في تأويل هذه الآي[9]، فمن البصريين من حمل ذلك على التسمية والتلقيب[10]، وأرادوا بذلك ما ذكرناه عنهم في باب الإضلال؛ فإنه يصح أن يقال: أضللته إذا نسبته إلى الضلال، فيقولون على هذا المساق[11]: إن نسبتهم إلى الإباء والامتناع من الانقياد إلى الدين يسمى ذلك طبعا وختما.

وأجاب الأصحاب[12] عن[13] ذلك بأن هذه الآيات وردت في معرض التمدح، ولا يعجز الواحد منا عن نسبة الشخص إلى الإضلال والنبز والتسمية، فكيف يسوغ التمدح بما لا يعجز عنه أحد من الخليقة، وهذا لا يليق أن يتمدح بمثله القوي القاهر[14].

---

(1) ساقط من: أ. ب. ج.
(2) ساقط من: د.
(3) النساء/ 154.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: أ. ب. ج.
(6) الأنعام/ 26.
(7) ساقط من: ب. ج.
(8) المائدة/ 26.
(9) ب: الآية.
(10) أ.ب: التقليب، د: التغليب.
(11) أ.ب: المذاق.
(12) هذا اختيار الجويني في الإرشاد، ص: 192.
(13) ساقط من: ب.
(14) الإرشاد، ص: 192.

قالوا: لا نسلّم أنها وردت في معرض التمدح.

قلنا: الدليل على ثبوت التمدح سياق الآي كقوله ـ تعالى ـ[1]: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ﴾[2]، فوصف نفسه بالاقتدار على ذلك، وهذا لا يصح بالنبز والوصف.

وقوله ـ تعالى ـ[3]: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾[4]، إشعار بوقوع الطبع بالكفر،

ثم قال: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ [لَا يُؤْمِنُونَ][5]﴾[6]، ثم عقّب ذلك فقال: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾[7] فبين أن إباءهم محقق، وأن[8] انقيادهم للإنذار[9] غير ثابت باعتبار ختمه على قلوبهم.

وأما حمل الجبائي وابنه هذا الطبع والختم على سمة وعلامة تعرفها/ الملائكة [147أ]
ويلعنون كل ظالم[10]، تحقق/ عليه الختم والطبع. [303د]

فالجواب عنه أن يقال: هذه الآي[11] مشعرة بوقوع المنع والختم، والسمة تمنع، وقد ذكر الله ـ تعالى ـ[12] على قلوب الكفار الأغشية والغشاوة[13] والأكنة، وهذه السمة

---

(1) ساقط من: أ. د.
(2) الأنعام/ 111.
(3) ساقط من: أ. ب. ج.
(4) النساء/ 154
(5) ساقط من: أ. ب. د.
(6) البقرة/ 5.
(7) البقرة/ 6.
(8) ساقط من: د.
(9) ب: الانقدار.
(10) د: ختال.
(11) أ: الاية.
(12) ساقط من: ب.
(13) ساقط من: د.

والعلامة لا تمنع من إيقاع الأمر المكلّف به.

[202ج] وأما تأويل عبد الواحد وبشر/ بن المعتمر، في أن الله ـ تعالى ـ[1] يخلق معنى يضاد الإيمان، ويمنع منه عقوبة[2]، فنقول: هذا المانع يضاد القدرة/ على الإيمان [103ب] عندكم أم لا؟ فإن ضاد القدرة فالتكليف لا يصح بما لا يطاق، وهو قبيح عندهم[3] يطاق، فكيف يرجع حسنا؟

وانفصالهم عن هذا الإشكال بأن قالوا: هذا زمن[4] العقوبة، ولا تكليف فيه كما لا تكليف في دار الآخرة.

فهذا خرق لإجماع الأمة، فإن التكليف دائم على جميع المكلفين مادامت عقولهم ثابتة، والدعوة حسنة في كل وقت، والتوبة منهم مترقبة، وقد رأينا من لازم العتو والعناد زمنا طويلا ثم كانت خاتمته الإيمان، ووقع ذلك امتثالا موافقا لأمر الله ـ تعالى ـ مثابا عليه ثواب الفرائض، ومن أنكر ذلك فقد خرق حجاب الهيبة في مفارقة[5] الأمة.

وإن زعموا أن القدرة ثابتة[6]، وحق الفاعل أن يتأتى له الفعل فلا منع، وإن جروا على قاعدتهم وصرحوا بأن المربوط المقيد الممنوع من القيام قادر[7].

[304د] فنقول: أيجوز[8] عندكم أن يكلّف/ شخصا بحركة ويأمر بتقييده ومنعه من ذلك أم لا؟

---

(1) ساقط من: أ.
(2) أ: عقوبا.
(3) المواقف، ص: 330، التمهيد، ص: 383.
(4) أ.ب.ج: من.
(5) أ: رقه.
(6) ساقط من: ب.
(7) المواقف، ص: 153.
(8) ب: يجوز.

فإن قالوا: نعم يجوز، فقد نقضوا أصلهم في إيجابه التمكن[1] في التكليف[2]؛ إذ الممنوع لا تقيّده القدرة عندكم في صحة وقوع الفعل منه،

وإن قالوا: لا يجوز، فالمعقول من هذا في امتناع المكلّف به كالمعقول[3] [من امتناع المكلف به][4] فيما ألزموه، وهم ملتزمون حكم التقبيح في العقول[5] ـ على زعمهم ـ، فكيف يستقيم ما أشاروا إليه؟

وهذا وجه الرد على بكر[6] بن أخت عبد الواحد، فإنه حقق بقاء التكليف، وزعم أن هذا مانع من إيقاع المكلف به، ولما[7] وقع هذا[8] السؤال عليهم هذا الموقع قال بعض أصحاب عبد الواحد: إن هذا الختم مانع من الإخلاص.

وهذا سخيف؛ فإن الآية مصرّحة في حق الكفار أنهم ممنوعون من أن يفقهوا، وأنهم لا يؤمنون لوجود الختم والطبع، والإخلاص إنما يذكر امتناعه في حق من يأتي بالفعل على وجه[9] تشوبه[10] إرادةُ غيرِ الله ـ تعالى ـ[11] وأين هذا من سياق القول في عتو[12] الكفرة وأهل العناد[13] والإباء والعتو؟ فاضمحل كل خيال، وحق الحق.

---

(1) المتمكن.
(2) د: التأليف.
(3) ب: المعقول.
(4) ساقط من: ب. ج. د.
(5) ساقط من: ج.
(6) ساقط من: ب. ج.
(7) ب. د: أما.
(8) ساقط من: ج.
(9) ساقط من: أ.
(10) أ: تسويه.
(11) ساقط من: ز.د.
(12) د: عفو.
(13) أ. ب: العنا.

ومما قرع[1] سمعي من مناظرات بعض المشايخ الذين أدركتهم، أنه
ناظر/ بعض الإمامية في إضافة الغواية إلى الله - تعالى - فاستدل هذا الشيخ بقوله [203ج]
- تعالى - [في قصة نوح][2]: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن
كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ [هُوَ رَبُّكُمْ][3]﴾[4]. في هذه الآية إضافة الإغواء
إلى الله - تعالى -[5] -[6]، فلم يجد الأمامي جوابا، ولما عجز عن التأويل قال
ذلك الرافضي: أخطأ نوح - عليه السلام -. فغضب الشيخ وترك المجلس، وقال: لا نجلس
في موضع يخطّأ فيه الأنبياء، فلقيه بعض أئمة عصره [وفريد مصره][7] وقال: والله[8]
لقد أمكنتك معه/ فرصة[9] فتركتها، هذا الرجل يقول بالإمام المعصوم[10]، فإذا لم [148أ]
تثبت عصمة النبي عن[11] الخطأ فيما يصح نسبته إلى الله - تعالى -[12]، فبأي طريق ثبت
عصمة الإمام الذي هو نائبه وخليفته؟ فانظر كيف يضل الله أهل العناد عن طريق
الرشاد.

ooooo

(1) د: قدع.
(2) ساقط من: د.
(3) ساقط من: أ. ب. ج.
(4) هود/ 34.
(5) ساقط من: ب. ج.
(6) المقالات، ص: 41-42-45-46.
(7) ساقط من: أ. د.
(8) ساقط من: أ. د.
(9) د: قريبة.
(10) أصول الدين، ص: 278، المواقف، ص: 399، الفرق بين الفرق، ص: 271، المجرد، ص: 181.
(11) ب: من.
(12) ساقط من: ب. ج.

## فصل :

## [القول في الاستطاعة وحكمها][1]

**«العبد قادر على كسبه، وقدرته ثابتة عليه، وزعمت الجبرية أنه لا قدرة للعبد أصلا وتسميته مكتسبا وفاعلا وإن ورد في الشريعة فهو من باب التجويز»[2].**

وطريقنا في إثبات الأعراض السابقة متوجهة على هؤلاء، وأما قولهم إن تسمية العبد فاعلا فهو على سبيل التجويز، ولا يلزم من أصحابنا[3] [من قال][4] بأن القدرة تؤثر في حال أو وجه واعتبار، و[5] أما من نحا نحو[6] مذهب الشيخ [أبي الحسن ـ رحمه الله ـ][7] وصار إلى أن القدرة متعلقة غير مؤثرة، فلا بد من الاعتراف بأن تسمية العبد فاعلا على[8] سبيل التجوز، والفاعل على الحقيقة ليس إلا الله [ـ عز وجل ـ][9].

وقد أردنا/ القسمة ـ حيث ذكرنا الدلالة على إثبات الأعراض ـ بين النفي والإثبات، [306د]
ونحن نعيد ذلك ههنا ملخصا[10] ليتجدد به[11] العهد.

---

(1) العنوان مقتبس من الإرشاد.

(2) الإرشاد، ص: 195، المقالات، ص: 279، الملل والنحل للشهرستاني: 1/ 85-88، الفرق بين الفرق، ص: 158-159، التبصير، ص: 107-108، أصول الدين، ص: 333، المواقف، ص: 428.

(3) يريد بهما: الباقلاني والإسفراييني.

(4) ساقط من: ج.

(5) ساقط من: أ . ب.

(6) ب: نوح، وهو ساقط من: أ.

(7) ساقط من: أ.

(8) ساقط من: أ.

(9) ساقط من: ب . ج . د.

(10) أ: مخلصا.

(11) ساقط من: ج . د.

فنقول لا شك أن العاقل يفرق بين حالتين في كونه متحركا في حالة الضرورة، [وفي غير حالة الضرورة][1]، ولا ترجع التفرقة إلى نفس المتحرك، فإن ذاته ثابتة في الحالتين، والتفرقة لا تحصل بالحالة المشتركة بين ما ثبت فيه التفرقة، فرجعت إلى زائد./ [104ب]

والزائد: نفي أو إثبات:

والنفي إما أن يكون مطلقا أو مضافا، والنفي [المطلق لا اختصاص له، فلا تحصل به التفرقة، والنفي][2] المضاف لا بد أن يتحقق المعقول المضاف إليه، فإما أن يكون مضافا إلى الذات، وهو محال؛ فإن الذات ثابتة في الحالتين/ فيمتنع إضافة النفي إلى ما تحقق ثبوته. [204ج]

والزائد إما أن يكون وجودا وإما حالا أو نسبة، ووجه الحصر: أن الثابت إما أن يتوقف العلم به على القياس إلى أمرين أو لا: فإن لم يعلم إلا بالقياس إلى أمرين فهو الإضافة، وإن انعقل[3] بدون معقولية القياس إلى أمرين، فإما أن يكون وجودا أو لا: والثاني هو الحال؛ فإنها على رأي من أثبتها صفة لموجود لا تتصف بالوجود[4].

وإذا ثبت ذلك قلنا: لا يصح القول بأنها[5] راجعة إلى معقول لا يصح إلا بالقياس إلى أمرين؛ / إذ يجب النظر في الأمرين، فإن كان أجزاء ذات المتحرك، وهذا القسم هو[6] الذي يعبر عنه الخصم بسلامة البنية[7]. فنقول[8]: بنية المحسوب[9] في [307د]

---

(1) ساقط من: ج.

(2) ساقط من: أ.

(3) ب . ج: الغفل.

(4) ساقط من: ب.

(5) ب: با.

(6) ساقط من: أ . د.

(7) هذا موقف بشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس وغيلان من المعتزلة، المقالات، ص: 229، الملل والنحل: 1/ 64ـ81.

(8) ساقط من: ب.

(9) د: المسحوب.

المعقـول كبنيـة المتحرك قصـدا، فلا تعـود التفرقة إلى أمر مشترك. وإن كانت التفرقـة ترجـع إلى حال، فالحال لا يصح أن تفعل عـلى حيالهـا، مـع أن[1] الجـبري لا يقـول إن العبد قادر، فلا معنى يوجب ذلك.

وإن كانت راجعة إلى وجود آخر مقـارن للحركة، فيمتنع ألا يكون له تعلّق بالحركة؛ لأن اللون والطعم، والرائحة مقـارن للحركة ولا تعلق[2]، فلو كـان الأمـر راجعـا إلى أمر مقارن فحسب[3] لم يكن فرق بين نسبة[4] اللون إلى الحركة، وبين نسبة ما وجد.

فتعيّن أن لـه نسبـة وتعلقـا مـا[5] بالحركـة، وهو الذي سميناه قـدرة، وإن/ اختلفنـا [149أ] نحن والمعتزلة في أنها من [الصفات المؤثرة أم لا، مع الاتفاق على أنها من][6] الصـفات المتعلقة.

قول صاحب الكتاب: «**أنا نجد تفرقة بـين الحركـة الضروريــة وبـين الحركـة التـي اختارها**»[7].

فالقول: التفرقة لما هي حاصلة بين[8] المختار فهي حاصلة بـين الضــرورية وبـين[9] الكسبية غير المختارة، ومعنى ذلك أن الفعل المكتسب يقع مع الذهول والغفلة، وهـذا متفق عليه[10]، غير أن المعتزلة إنمـا يجوزون فعـل العبـد مـع الـذهول إذا كـان قلـيلا،

---

(1) ساقط من: ب.
(2) ب: تقلق.
(3) ساقط من: أ. ج. د.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: د.
(6) ساقط من: أ.
(7) الإرشاد، ص: 195.
(8) د: بين له.
(9) ساقط من: ب.
(10) المواقف، ص: 155ـ312، المغني: 8/ 48.

[308د] ويفرقون بين القليل/ والكثير[1]. [وعندنا أن الكل في التجويز العقلي واحد، ـ أعني القليل والكثير ـ][2]ـ[3]، وهكذا[4] قرر في كلامه أن القصد والمكتسب لا يفتقر إلى قصد لما بيّناه في[5] حالة الذهول.

وقوله: «**الحركة الضرورية مثل الحركة المكتسبة**»[6]، إنما يفرض التماثل عند
[205ج] فرض اتحاد الجهة والحيز، / إذ من أخص أوصاف الكون أنه يقتضي تخصيص الجوهر بحيز معين، فإذا فرض اتحاد نوع الحركة واتحاد الحيز الذي اقتضت الحركة إشغال الجوهر له، تماثلتا[7].

و[8]قال: «**وإذا بطل رجوع التفرقة إلى نفس الحركتين لتماثلهما، فإما أن ترجع التفرقة إلى ذات المتحرك[9] وهو محال**»[10]؛ لأن معقول الذات في الحالتين واحد، فتعين أن ترجع التفرقة[11] إلى صفة في المتحرك، ثم يبطل رجوعها إلى حال؛ لأن لا تطرأ بمجردها على الجوهر.

وإن كانت عرضا، فإما أن تكون مما يشترط في ثبوتها الحياة أو لا، ويمتنع رجوعها إلى صفة لا يشترط في ثبوتها الحياة فترجع التفرقة إلى معنى يشترط في ثبوته[12] الحياة،

---

(1) المغني: 8/ 48 - 58 - 63 - 73، المواقف، ص: 155.
(2) ساقط من: ج.
(3) المواقف، ص: 286.
(4) ب: هذا.
(5) ب . ج . د: من.
(6) الإرشاد، ص: 195.
(7) أ . ج، تماثلنا، ب: تماثلت.
(8) ساقط من: أ . ج.
(9) أ: المحرك.
(10) الإرشاد: ص: 195ـ196.
(11) ساقط من: ب.
(12) أ. د: ثبوتها.

ويبطل كونه علما وحياة وكلاما وإرادة[1]؛ إذ الكل يوجد مع ثبوت حالة الاضطرار[2].

فأورد الخصم[3] سؤالا[4] لأنه يرجع إلى إرادة، وذلك مفقود في حال الذهول مع وجدان التفرقة، فلا بد من صفة وراء الإرادة؛ لاستحالة وجود الإرادة مع الذهول[5]، / وبطل عودها إلى صحة في البنية؛ لأنها غير مفقودة في حال كون غيره [309د]
محركا[6] يده مع وجدان التفرقة، فدل على ثبوت معنى عبر[7] عنه بالقدرة.

OOOOO

(1) ساقط من: أ . د.
(2) راجع: الإرشاد: ص: 195ـ196.
(3) نفسه، ص: 196.
(4) ب . ج: سوى.
(5) الإرشاد، ص: 196.
(6) أ : متحركات.
(7) د: غير.

## فصل:

## [القدرة الحادثة لا تبقى]

القدرة بعد ثبوت كونها عرضا، فالعرض[1] على مذهب أصحابنا لا يبقى[2]، وقد وجد في بعض مجاري كلام القاضي[3] التوقف في هذه المسألة، وذلك أن المتقدمين من أصحابنا [ـ رضي الله عنهم ـ][4] كانوا يذهبون/ إلى أن الباقي باق ببقاء[5]، فكان مسلكهم في استحالة بقاء الأعراض أنها لو بقيت لبقيت ببقاء قائم بها، وفي ذلك إثبات[6] قيام المعنى بالمعنى، فلما اتضح له بطلان القول بأن الباقي باق ببقاء لم يستمر له التمسك بهذا المسلك، وبقي المسلك الذي ذكره صاحب الكتاب وهو أنه «**لو بقي لاستحال عدمه**»[7]. [105ب]

وتحقيق ذلك ينبني[8] على استحالة صدور العدم من مقتض، فلما صار إلى أن[9] الفاعل المختار يصح[10] منه الإعدام، وفرق بين[11] العدم الطارئ وبين العدم السابق على الوجود، لم يصح منه المسلك الآخر، فلم يتضح له[12] دليل على المسألة فتوقف[13].

---

(1) الإرشاد، ص: 196.

(2) المجرد، ص: 108، التمهيد، ص: 325.

(3) ساقط من: ج . د.

(4) ساقط من: د.

(5) نهاية الإقدام، ص: 181، التمهيد، ص: 299.

(6) ساقط من: ج.

(7) الإرشاد، ص: 196.

(8) ب: ينبغي.

(9) ساقط من: ج . د.

(10) ب: فينصح.

(11) ساقط من: ج . د.

(12) ساقط من: ج.

(13) أ: توقف، د: فوقف.

وقد تمسك صاحب الكتاب بالمسلك/ الثاني؛ لأنه وافق القاضي على أن الباقي ليس [206ج]
باقيا ببقاء[1]، فقال: «لو بقي لاستحال عدمه». غير أنه في تقريره ذكر قسمة
غير حاصرة [فقال: «لو بقي لكان عدمه إما/ بضد أو انتفاء شرط أو فاعل»، [310د]
وهذه / قسمة غير حاصرة[2]، وإنما أخذها من المذاهب المقولة في[3] جهة[4] عدم [150أ]
الجواهر[5]، فإن الناس في عدمها ثلاثة أقسام:

منهم من يقول تنعدم الجواهر والأعراض الباقية[6] بطريان ضد وهم المعتزلة[7].

ومنهم من يحمل[8] عدمها[9] على انتفاء شرط[10]، وهم قسمان: منهم من يقول: إنها باقية ببقاء، والبقاء عرض لا يبقى، فإذا لم يخلق فيها البقاء فنيت[11]، ومنهم من يقول: شرط بقائها تجدد الأعراض عليها؛ فإنه يستحيل خلوّها عن شيء منها[12]، فإذا لم تخلق في وقت فيها عرض عدمت[13].

ومن أصحابنا[14] من قال: تعدم بالفاعل[15].

---

(1) التمهيد، ص: 299.

(2) ساقط من: ب. ج.

(3) ساقط من: ج.

(4) ساقط من: ب.

(5) الإرشاد، ص: 197.

(6) ج. د: الباقية عندهم.

(7) المغني: 8/ 158، الإرشاد، ص: 197.

(8) أ: يحيل.

(9) ج: عمومها.

(10) هذا موقف الأشاعرة، وقد سبق بيانه.

(11) سبق بيانه.

(12) د: ضدها.

(13) سبق بيانه.

(14) الواقع أن هذا من اختيار أبي الهذيل العلاف والأشعري، أصول الدين، ص: 51، المواقف، ص: 101.

(15) سبق بيانه.

وقد جرت عادتنا في كتابنا هذا[1] أن نحرر القسمة[2] ونحصرها بين النفي والإثبات، فلنجر على المعهود منا، فنقول:

لو بقيت لاستحال عدمها، لأنها لو عدمت إما أن يكون عدمها عدما واجبا أو جائزا، ومحال[3] أن يكون عدمها بحكم الوجوب؛ إذ ينافي بقاءها؛ إذ ما قدر له البقاء في بعض الأزمان صح بقاؤه في أكثر منها لتساوي معقولية[4] الأزمنة بالنسبة إلى ما بقي في بعضها، فيجب أن يقال: لو قُدّر عدمها لكان عدما جائزا، والجائز لا بد له من مقتض، والمتقضي إما أن يكون نفس ما قدر عدمه أو زائدا، وباطل[5] أن يكون المقتضى نفسه؛/ لمنافاة هذا القول ثبوت البقاء، وإن[6] كان زائدا فهو إما نفي أو إثبات[7]، والنفي لا اقتضاء له، ودخل في هذا عدم الشرط؛ لأن الكلام في تحقيق ما يقتضى، وانتفاء الشرط يدل ولا يقتضي، وإن كان ثبوتا فهو إما أن يضاده أو لا يضاده، ومن المحال أن يكون العدم بالضد لوجوه منها: [311د]

ـ أن الضد إنما يوجد في حال انتفاء ضده، فلا يجامع ضده، فلا يصح إضافة الانتفاء إليه.

ـ الثاني: أن[8] التضاد مشترك في الجانبين، فإن كان الطارئ يعدم ضده لكونه[9] ضده، فالباقي ينفي وجوده[10] لأجل التضاد.

---

(1) ساقط من: ب.
(2) ب . ج . د: والقسمة.
(3) ج . د: أو محالا.
(4) أ . ب . ج: معقول.
(5) د: بالحل.
(6) ساقط من: ب.
(7) ب . د: ثبات.
(8) ساقط من: د.
(9) ب: يكونه.
(10) ب: ضده.

ـ الثالث: أن الضد لو اقتضى عدم ضده لوجب[1] ثبوت حكم موجب عن معنى لذات لم يقم بها ذلك المعنى، وهذا لو ورد[2] في عدم الجوهر كان أوقع[3]؛ من حيث/ إن المستغني عن المحل لا يتعقل فيه التضاد أصلا، فثبت امتناع العدم بالضد. [207ج]
وإن كان المقتضى ليس بضد، فإما [أن يقتضي[4]] بإيثار واختيار أولا: فإن كان غير مؤثر، فإما أن يقوم بما يوجب عدمه أولا، فإن لم يقم به فنسبته إليه وإلى غيره سواء فلا يقتضي عدمه، وإن قام به فإنما يقوم به في حال وجوده، فإن اقتضى عدمه في تلك الحالة قارن وجوده عدمه، وهو محال، وإن كان في زمن [يتلو حالة[5]] قيامه به [فهو محال؛لأن المعني يقضي لنفسه، وتخلّف/ صفة نفسه عنده محال، وإذا لم يقتض في زمن][6] [يتلو حالة قيامه][7] فلا يقتضي في بقية الأزمنة [لتساوي معقول الأزمنة][8] بالنسبة إلى ما يقدر موجبا[9]. وإن كان مؤثرا مختارا فالفاعل لا بد له من فعل، والعدم لا يصح أن يكون فعلا؛ لأن معقولية العدم بعد الوجود كمعقوليته قبل الوجود، فلو صح نسبة العدم اللاحق إليه[10] لصح نسبة العدم السابق إليه. [312د]

ولو اختصر القول في هذه الطريقة لقيل:/ العدم الجائز لا بد له[11] من مقتض، والمقتضى لا بد له من أثر، والعدم نفي محض، فلا يصح أن يكون أثر المؤثر، فإنا كما [106ب]

---

(1) ب . ج . د: أوجب.
(2) د: الورود.
(3) ب: أواقع، ج: واقع.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: ج.
(6) ساقط من: ج.
(7) ساقط من: أ . ج.
(8) ساقط من: أ.
(9) ب . د: موجبا.
(10) ساقط من: ب.
(11) ساقط من: ب.

[151أ] نعتبر أن يكـون للمؤثـر[1] المختـار مـا يصح صدوره عنه، / نعتبر للعلـة أيضـا [ـ مـن ذلك[2] ـ] مـا نعتبره للفاعل[3].

فإن قيل: أفتقولون إن العرض ينعدم بنفسه؟

قلنا: هذه مسامحة في القول؛ فإن هذا اللفظ يُشعر بأن العـرض يُعـدم نفسـه، وذلـك محـال، بل العرض واجب العـدم في الـزمن الثـاني، فهـو الـذي[4] لا يقبـل أن يسـتمر الوجود عليه زمنين[5].

وعلى هذه الطريقة يكون[6] العدم أبدا[7] واجبا، فإن الجواهر تنعدم عند عـدم خلـق شرط وجودها، [ويستحيل وجودها[8]] بدون الشـرط، فالعدم واجـب، والأعـراض [313د] إذا استحال بقاؤها وجب/ عدمها في الزمن الثاني.

وقد نقل عن المعتزلـة اتفـاقهم عـلى بقـاء القـدرة الحادثـة[9]، والأعـراض عنـدهم منها[10] ما يبقى كالعلوم والقدر[11] والألوان والطعوم، ومنها ما لا يبقـى كالحركـات والأصوات[12].

---

(1) أ: للمؤثر.
(2) ساقط من: د.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: أ. ب. د.
(5) المواقف، ص: 111.
(6) ب. ج. د: بكونه.
(7) د: أمرا.
(8) ساقط من: ب.
(9) المواقف، ص: 152.
(10) أ: فيها، وهو ساقط من ب.
(11) ب: القار.
(12) المقالات، ص: 358 ـ 360، أصول الدين، ص: 50 ـ 51.

ثم ساق صاحب الكتاب في الطريقة أن الشرط إما أن يكون جوهرا أو عرضا، وأبطل أن يكون العرض[1] جوهرا؛ لأن الجوهر لا طريق لعدمه إلا عدم العرض، والكلام في عدم العرض[2] وفيه ينازع الخصم، فلا بد من إثبات هذه المقدمة في الجواهر، وهي مبنية/ على استحالة بقاء العرض. [208ج]

ثم قال: «**ولا يصح العدم بالفاعل؛ لأن العدم هو الإعدام**»[3].

وفي هذا اللفظ مسامحة؛ فإن الإعدام نسبة العدم إلى من صدر منه العدم، كما أن الإيجاد نسبة الوجود إلى الموجد، ومعقولية الأمر[4] باعتبار معلوميته، ليس معقوليته باعتبار إضافته إلى من يؤثر في حصوله؛ إذ معقوليته تتحقق في العلم مع قطع النظر عن غيره، وتجامع الذهول عن غيره، والنسبة ليست كذلك.

وقد أوضحنا الطريقة بما فيه غنية للمتأمل، فليُكتفي[5] بما أوردناه.

ooooo

(1) ب. ج: الجوهر، وهو ساقط من: د.
(2) الإرشاد، ص: 197، المقالات، ص: 360 ـ 361.
(3) الإرشاد، ص: 197.
(4) ب: الأثر.
(5) د: فلنكتب.

## فصل:

## [في مقارنة القدرة الحادثة مقدورها][1]

[314د] وليس ذلك ثابتا/ لها باعتبار كونها قدرة، وإنما هو[2] من أحكام كونها عرضا؛ إذ العرض هو الذي يعرض ويزول لما بيناه[3] من وجوب زواله عقيب زمن وجوده واستحالة بقائه زمنين[4].

قال صاحب الكتاب: «**وإذا ثبت استحالة بقائها، لزم من ذلك استحالة تقدمها[5]؛ إذ لو تقدمت لعدمت حال وجود المقدور ،فيكون مقدورا بقدرة معدومة، وذلك محال**»[6].

ويتقرر ذلك بأنه إذا عُدمت القدرة جاز وجود ضدها وهو العجز، فيلزم كونه مقدورا حالة وجود العجز، والعجز[7] يستدعي معجوزا عنه، فيلزم أن يكون ذلك المقدور معجوزا[8] عنه، فيقع الشيء في حال وقوعه مقدورا معجوزا عنه، وذلك محال[9].

وهذا الفصل عندي فيه نظر من حيث امتناع التقدّم إذا لم يكن مأخوذا إلا من[10] حيث[11] استحالة بقائها، فالقدرة في التحقيق ليست علة الوجود المقدور ولا مؤثرة

---

(1) العنوان في الإرشاد هو: «في القدرة الحادثة أيضا».

(2) ج: هي.

(3) ب . ج . د: بينا.

(4) أصول الدين، ص: 50_52، المواقف، ص: 101، المقالات، ص: 358.

(5) المجرد، ص: 109_110_113، المواقف، ص: 151.

(6) الإرشاد، ص: 197_198.

(7) ساقط من: ج.

(8) ج: مقدورا.

(9) الإرشاد، ص: 197_198.

(10) أ . ب . ج: الأمر.

(11) ساقط من ب . ج . د.

فيه، فإذا لم يكن من حكمها وجود المقدور، فيجوز وجودها قبل وقوع المقدور، وتعدم بوجود مثلها، فالمقارنة متعلقة، والسابقة متعلقة.

ويصح أن يقال: كانت تلك القدرة متعلقة به قبل عدمها، ثم/ انتفت فانتفى[1] [315د]
تعلقها ووجود مثلها. وهذا كما لو علم إنسان وجود زيد غدا وقت طلوع الفجر مثلا
بإنباء صادق إياه بذلك، ثم قدّرنا[2] تجدّد/ علمه بوجوده في[3] الوقت [152أ]
المعلوم ـ أي[4] حالة وجود المعلوم في الوقت الذي أخبر عنه ـ، فإن المقارن متعلق
بالوجود، والسابق متعلق بالوجود في الزمن المخصوص، فالمعلوم/ متعلق بهما، [209ج]
وأحدهما متقدم[5] والآخر متأخر، ولو قُدّر وجود ضد العلم من ذهول أو غفلة أو جهل أو شك حالة وجود المعلوم، لكان مجهولا بما قارنه، وقد كان متعلقا بما سبقه[6] من العلم.

فإن نظر إلى أنه غير متعلق للعلم[7] السابق في حال الوجود، فكذلك المقدور ليس متعلقا للقدرة السابقة حالة الوجود، ولا يمنع هذا تقدم وجودها[8] لاسيما على قول من يرى أنها لا تؤثر وأنها[9] تتعلق بالمقدور تعلقا[10] لا على وجه التأثير[11]، كما نقول في تعلق العلم بالمعلوم والخبر بالمخبر والإدراك بالمدرك، فأي شيء[12] يمنع

---

(1) أ . ج: فانتفاء.
(2) أ. ج: قررنا.
(3) ساقط من: ب . د.
(4) أ.ب.د: إلى.
(5) ساقط من: أ.
(6) أ . د: سبق.
(7) ب: العلم.
(8) د: وجوده.
(9) أ .ج. د: أنه.
(10) ساقط من: د.
(11) المواقف، ص: 150ـ151.
(12) ساقط من: أ.

تقدم[1] القدرة؟ حتى إن الإنسان يحس [من نفسه[2]] تفرقة قبل الفعل بين يديه في حال رعشته ويديه في حال سلامة؛ وما ذلك إلا لأنه وجد قبل الفعل صفة متعلقة به، [316د] وإذا صح أن اللون يتجدد أمثاله، فالقدرة أيضا/ تتجدد أمثالها إلى[3] حالة وجود المقدور، فتأمل ذلك - يرحمك الله -.

و[4] قال صاحب الكتاب: «**إن القدرة الأزلية لما كانت باقية لا تفنى [107ب] تقدمت/ وتعلّقت قبل الفعل**»[5].

فنقول: تعلق القدرة الأزلية يرجع إلى تمكن الذات من إيقاع الفعل، فإن كانت القدرة الحادثة تمكن من إيقاع الفعل، فلا مانع من أن يتمكن قبل الوقوع ولا موقع[6]، وإذا وُجد المقدور فلا يقع بها في الحقيقة، غير أن شرط وقوعه من الذات أن يكون متمكنا من الإيقاع، فيوجب هذا الشرط حالة الوقوع، وإن انتفى وخلفه ضده زال ذلك[7] التمكن من الإيقاع[8]، ووقع الفعل ضروريا، وأي استحالة في ذلك؟ فهذا تمام الكلام في هذا الفصل.

OOOOO

---

(1) ب: تعلق.
(2) ساقط من: أ. ب. ج.
(3) ج: لافي.
(4) ساقط من: ب.
(5) الإرشاد، ص: 198.
(6) ج: يوقع، د: توقع.
(7) ساقط من: ج.
(8) ساقط من: أ. ب. ج.

## فصل:

## [الحادث في حال حدوثه مقدور لله ـ تعالى ـ][1]

الحادث في حال حدوثه متعلق للقدرة الأزلية عندنا[2].

وقالت المعتزلة: لا يصح أن يكون الفعل في حال الحدوث مقدورا، واتفقوا على أنه غير مقدور في حال البقاء[3].

وهذه المسألة طالما وقع التصايح فيها، وهي عندي سهلة المدرك، إذا حُقّقت [ارتفع منها الخلاف[4]]؛ وذلك أن كون الشيء مقدورا قد يراد به وقوعه للقادر، وهذا التمكن والتأتي يعبّر عنه بعض الناس بالصلاحية، ولا يخفى تحقيقه قبل وقوع الفعل؛ إذ لا بد/ من أن يتمكن الفاعل من الفعل قبل إيقاعه، وإلا فلا يصح [317د] منه/ إيقاعه. ويقال: «إنه مقدور» على معنى أن[5] حصوله منسوب إلى القادر، ولا [210ج] شك أن نسبة حصول الوجود إلى القادر لا تصح قبل الوقوع، وإنما تصحّ حالة الوقوع؛ لأن النسبة لا تُعقل إلا بين أمرين، فلا بد من فهم الحصول وإضافته إلى الفاعل، ويمتنع أن يقال: الحصول مضاف إليه في حالة عدم الحصول، ولا يضاف إليه الحصول [أيضا في زمن[6]] بعد زمن الحصول[7]. فكونه مقدورا بهذا المعنى لا[8] يثبت قبل الوقوع ولا بعد الوقوع، فيجب أن يكون تحقق هذه النسبة إنما يكون في

---

(1) العنوان من وضع محقق كتاب الإرشاد.

(2) الإرشاد، ص: 198، المجرد، ص: 109ـ110ـ113، التمهيد، ص: 324ـ328، المواقف، ص: 151ـ152.

(3) المواقف، ص: 152.

(4) ساقط من: ب.

(5) ساقط من: أ. ج. د.

(6) ساقط من: أ.

(7) ساقط من: أ.

(8) ساقط من: أ.

حال الوقوع، فإذا حُقق هذا التحقيق لم يبق للخلاف في هذه[1] المسألة معنى.

وقد استدل صاحب الكتاب[2] عليهم بأن قال: «**إذا كان الفعل يمتنع أن يكون واقعا في حال/ العدم، ولا يصح أن يكون مقدورا في حال الوجود ولا في حال البقاء، لم يبق لتعلق القدرة بالمقدور معنى؛ وذلك أن العدم ليس بمقدور، والمقدور هو الوجود، ولا يصح أن يكون ثابتا في حال العدم[3]، وقد نفوا كونه مقدورا [في حال البقاء والحدوث، فقد امتنع كونه مقدورا[4]]**». وهذه[5] إشارة إلى وقوع المقدور بالفاعل لا [153أ]

إلى تأتي الوقوع به، وتأتي حصول الوجود بالفاعل ثابت/ قبل الفعل، فيندفع بهذا التحقيق الخلاف. [318د]

وقول المعتزلي: إن الحادث في حال حدوثه كائن محقق[6]، [وحكم ما تحقّق[7]] وحصل أن يستغني عن المحصل[8]، فهذا إنما أخذه من إبهام لفظ «حصل» و[9] «تحقق»؛ فإنه لفظ يشعر بالمضي، وهو إشارة إلى[10] توالي زمنين على الوجود، والحاصل في الزمن الأول لا يحصل ثانيا في الزمن الثاني، بل الصدور والحصول في الحقيقة إنما يكون في زمن الحصول لا في زمن عدم الحصول.

وألزمهم صاحب الكتاب[11] العلة الموجبة لمعلولها؛ فإن لها نسبة إلى حصول المعلول

---

(1) ساقط من: أ . ج . د.

(2) الإرشاد، ص: 198ـ 199.

(3) الإرشاد، ص: 199 المواقف، ص: 151ـ152، التمهيد، ص: 324ـ 328.

(4) ساقط من: ب.

(5) أ . د: هذا.

(6) الإرشاد، ص: 199.

(7) ساقط من: د.

(8) ب . ج . د: المحصول.

(9) ب . ج . د: أو.

(10) ج: إلى الآن.

(11) الإرشاد، ص: 199.

بها، وإنما يُنسب إليها المعلول في حال حصوله مضافا إليها، وثبوت الأثر عن المؤثّر واحد، والاختلاف في المؤثّر منقسم إلى مختار وغير مختار، وليس لقائل أن يقول: إذا ثبت الحكم استغني بثبوته عن علته البعيدة[1] له[2].

ثم قال: «**حق العاقل أن يفرض ثلاث أحوال: حالة عدم، وحالة وجود[3]، وحالة بقاء، فالعدم قبل الوجود لا يضاف/ إلى الفاعل، والوجود في الزمن الثاني من الوجود** [211ج]
**[لا ينسب[4]] إلى الفاعل، [فلم يبق ما يُنسب إلى الفاعل][5] إلا الوجود في أول حال[6] الحدوث**»[7].

وهذه قسمة دائرة[8] بديهة؛ إذ لا واسطة في تحقيق الذوات بين العدم والوجود، والوجود إما يتوالى عليه زمانان أولا، وإذا امتنع بعد الحصر نسبة[9] كلا[10] الحالتين/ إلى الفاعل وجب نسبة الحالة الثالثة. [319د]

ثم التزمت المعتزلة ـ بناء على أصلهم في أن القدرة لا تتعلق بالمقدور إلا[11] في حالة العدم دون حالة الوجود ـ جواز عدم القدرة في حال الوجود، ويكون واقعا بالقدرة مع عدم القدرة، [ ويجوز أن يعقب عدم القدرة][12] عجز، فيوجد مقدورا في حال وجوده

---

(1) أ. ب. ج: المفيدة.
(2) المواقف، ص: 151ـ152، التمهيد، ص: 324
(3) أ: وجوده.
(4) ب: لا نسببه.
(5) ساقط من: أ.
(6) ساقط من: ب.
(7) المواقف، ص: 153، ص: 117ـ 118.
(8) ساقط من: ب. ج. د.
(9) ساقط من: أ.
(10) أ: كاي.
(11) ساقط من: أ. ج. د.
(12) ساقط من: ب.

مع وجود العجز، وأن[1] يضمن[2] [تأثير العجز][3] في الزمن الثاني من وجوده[4]، كما أن تأثير القدرة في الزمن الذي قبل الوجود/ . [108ب]

وإنما لزمهم هذا القول من توهّم[5] في[6] إطلاق القول بأن القدرة تؤثّر في المقدور[7]، والمقدور[8] والمؤثر[9] في الحقيقة إنما هو الذات القادرة، والقدرة مصحّحة للذات أن تفعل بأنها تمكن وتأتٍّ، وهم يأبون ذلك في[10] حال الوجود؛ إذ التأتي والتمكن إنما يكون قبل الحدوث، غير أن الإشكال يبقى عليهم في أن الوقوع يستدعي الصحة، والقدرة شرط الصحة، فلو ثبت الوقوع بالقادر مع فقدان القدرة للزم منه وجود المشروط بدون شرطه، وذلك محال في المعقول.

وأما القول بأن العجز يظهر أثره في الحالة الثانية من وجوده قياسا له[11] على القدرة، فمن السخيف الذي لا خفاء بسخافته، فإن القدرة صفة يتأتّى بها[12] لمن قامت به أن يفعل، وليس العجز صفة يتأتى لمن قامت به أن يتعذر منه[13] إيجاد[14] الفعل[15]؛ إذ

---

(1) ساقط من: د.
(2) ساقط من: أ . ب.
(3) ساقط من: د.
(4) الإرشاد، ص: 200، المواقف، ص: 154.
(5) أ . ب: قولهم.
(6) ساقط من: ج . د.
(7) المواقف، ص: 153، المجرد، ص: 117ـ 118.
(8) ساقط من: أ . ج.
(9) ساقط من: ب.
(10) ساقط من: ب.
(11) ساقط من: ب . د.
(12) ساقط من: أ . ب . ج.
(13) ج: منها.
(14) ساقط من: أ . ب . د.
(15) كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1303ـ1304، المواقف، ص: 154.

يلزم منه وجود العجز مع/ تأتي الفعل، وذلك محال، فإذن لا ينعقل في العجز مـا انعقل [320د]
في القدرة. وقد نقل صاحب/ الكتاب عن بعض الأصحاب تقدم العجز عـن المعجـوز [154أ]
عنه[1]، ويلزم منه أن يقع الفعل معجوزا عنه في حالة وجود صفة التمكن منـه، وذلـك باطل [فلينتبه لذلك[2]].

ooooo

(1) الإرشاد، ص: 200، المواقف، ص: 154.

(2) ساقط من: ب.

## فصل:

## [مقدور القدرة الحادثة واحد][1]

القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد عندنا[2] خلافا للمعتزلة فإنهم[3] قالوا:

[212ج] تتعلق بالضدين قدرة واحدة[4]، وإذا اختلف المقدور ولم يتضاد/ اختلفت القدرة عليه، وإن[5] تماثل المقدور فالقدرة عليه متماثلة[6]، وإنما قضوا باتحاد القدرة في المتضادات، هذا مذهب أوائلهم[7].

وذهب آخرون من متأخريهم[8] إلى أن[9] القدرة الواحدة تتعلق بالمختلفات التي لا تتضاد، وهذا المذهب[10] ـ لعمري ـ قياس أصلهم؛ فإن القدرة إذا تعلّقت بالمختلفات المتضادات ففي ذلك اختلاف مع تضاد وتناف، فالاختلاف ـ إذن ـ غير مناف لتعلق القدرة، ولها صلاحية في التعميم.

فأما أوائلهم فإنهم نظروا إلى ما يحسه الإنسان من تمكنه الإقدام والإحجام[11]، وثبوت كونه قادرا على بعض المقدورات دون بعض، فقالوا بتعلق الضدين بقدرة

---

(1) العنوان من وضع الأستاذ أسعد تميم محقق كتاب الإرشاد.

(2) الإرشاد، ص: 201، المجرد، ص: 108ـ 109ـ 119، المواقف، ص: 153.

(3) ساقط من: ج.

(4) المقالات، ص: 230 المواقف، ص: 153.

(5) ج: انما.

(6) المواقف، ص: 154، المغني: 8/ 140.

(7) المقالات، ص: 230.

(8) هذا مما نقل عن ابن الراوندي، المقالات، ص: 231.

(9) ساقط من: أ.

(10) ساقط من: أ. ب.

(11) ب: الإلجام، د: الإقحام.

واحدة، و[1]انتفى كونه قادرا على المختلفات بقدرة واحدة؛ لجواز[2] كونه قادرا على بعض المختلفات دون بعض./ [321د]

وفي ذلك منافاة لعموم القدرة؛ إذ القدرة إنما تتعلق بنفسها، فلا يجوز أن تكون غير متعلّقة بما هي صالحة لأن تتعلق به.

وإنما حملهم على إثبات [قدرة متماثلة[3]] في المتماثلات؛ لأنهم رأوا قويا وأقوى منه، ولا يتأتى ذلك عندهم إلا[4] بتعدد القدر في المحل على التماثل[5].

ومن أصول القوم جواز اجتماع المثلين في المحل الواحد[6]، وصلاحية القدرة للمثلين[7] باعتبار صحة صدور كل واحد منهما بها على البدل في وقتين؛ إذ لو أراد الإنسان أن يحاول إيقاع متماثلين في وقت واحد[8] لم يحس من نفسه إمكان ذلك.

وقد نقل صاحب الكتاب اتفاقهم على ذلك قال: «**والأولى بنا[9]، بناء هذه المسألة على التي قبلها وهو وجوب مقارنة القدرة لمقدورها، فلو تعلقت بالضدين لقارنتهما وهو محال**»[10].

وإنما قال ذلك؛ لأنه قد [رأى مسالك][11] في هذه المسألة غير ذلك لم يرتضها:

---

(1) ساقط من: أ.
(2) أ: لحاز.
(3) ج: تقدر تماثله.
(4) ب . د: لا.
(5) ب: المماثل.
(6) ساقط من: أ . ج . د.
(7) نقل هذا القول عن أبي الهذيل العلاف، المقالات، ص: 237.
(8) ساقط من: ج.
(9) ساقط من: أ . ب . د.
(10) الإرشاد، ص: 201.
(11) ج: راملك.

فمنها: ما تمسك به بعض[1] الأئمة[2] من أنه لو تعلقت القدرة[3] بأكثر من مقدور واحد للزم أن يتعلق العلم بأكثر [من معلوم واحد][4]. وهذه مقايسة لا يتجه فيها أمر قاطع، ولا جامع يستند إلى قسمة حاصرة، فيُرغب عنها.

[213ج] ومنها: أنا نجد المريض يقدر على القعود، ولا يقدر على/ القيام، فلو صلحت القدرة
[322د] للضدين لكان من صفة/ نفس القدرة التمكّن منها، ولا نجده متمكّنا من القيام حالة تمكنه من القعود في الصورة المفروضة.

وهم يعتذرون عن ذلك بأن هذا ممنوع من القيام مع أنه قادر عليه، ونبني ذلك على مسألة وهو أن المربوط الذي تمتنع عليه الحركة هل هو قادر عليها [أم لا][5]؟ فعندنا هو غير[6] قادر[7]. وهم يقولون: هو[8] قادر[9]، فيستدعي الكلام ـ إذا انبنى على هذه الطريقة ـ الكلام في مسألة المنع، فرأى الرجوع إلى طريقته أسهل.

[109ب] ومنها: أنها[10] لو تعلقت القدرة بالضدين لجاز أن تتعلق بمختلفين غير/ ضدين؛
[155أ] فإن الاختلاف في الكل واحد، / وإنما اختص ما تنازعنا فيه بالتضاد والتنافي، وذلك [لا يصحح][11] التعلق، وهذا لا يصفو عن شوائب النزاع.

(1) ساقط من . أ.
(2) هذا اختيار الجويني في الإرشاد، ص: 201.
(3) ساقط من: ج.
(4) ساقط من: أ . ج . د.
(5) ساقط من: أ.
(6) ساقط من: أ.
(7) المجرد، ص: 117، التمهيد، ص: 331 ـ 332.
(8) ساقط من: ج.
(9) المقالات، ص 240، المواقف، ص: 153.
(10) ج: انه، د: ان.
(11) أ. ب: لا يصح.

ونقول للخصم: حكم القادر أن[1] يتمكن من الضدين[2] وإلا كان مجبورا على أحدهما، ولا يلزم هذا المحال[3] في المختلفين.

وقد ذهب الأكثرون منهم إلى تعلق القدرة بالمختلفات[4] ـ كما حكاه عنهم صاحب الكتاب ـ فلم يلزمهم هذا المسلك، فلهذا[5] رأى [أن الأولى][6] التعلق بالطريقة[7] التي أشار إليها، ولا يحتاج فيها إلى تقرير وجوب المقارنة، ودليله [ما سبق من استحالة][8] بقائها، وقد أوردنا عليه إشكالا سبق.

وقد ذهب ابن سريج[9] في طائفة من الأصحاب إلى/ أن القدرة الحادثة[10] تتعلق بالضدين وتقارن أحدهما ولا يقع بها[11] إلا واحد على البدل. [323د]

وذهب ابن الراوندي[12] ـ[13] ـ من الخصوم ـ إلى أن القدرة تتعلّق بأحد الضدين

---

(1) ب: أن يكون.

(2) المواقف، ص: 154.

(3) ب: المحل.

(4) الإرشاد، ص: 201.

(5) أ. ج. د: فعن هذا.

(6) ساقط من: ب.

(7) أ: بالطريق.

(8) أ: وجوب المقارنة.

(9) هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي أبو العباس فقيه الشافعية في عصره مولده سنة: 249هـ، وفاته سنة: 306هـ في بغداد. له حوالي: 400 مصنف منها «الأقسام والخصال» و«الودائع لمنصوص الشرائع». كان يلقب بالباز الأشهب، له مناظرات مع محمد بن داود الظاهري وله نظم حسن. انظر: طبقات الشافعية الكبرى: 2/ 87ـ96، وفيات الأعيان: 1/ 66ـ67، الفهرست، ص: 299ـ300، فضل الاعتزال، ص: 301.

(10) ساقط من: ج.

(11) أ. ج: معها، وهو ساقط من د.

(12) د: الروندي.

(13) هو أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسين الراوندي أو ابن الراوندي، فيلسوف مجاهر بالإلحاد من سكان بغداد... له نحو: 114 كتب منها «فضيحة المعتزلة» «التاج» «الزمرد»، وكتبه التي ألفها في الطعن ==

[على البدل[1] ـ[2]] ـ كما صار إليه ابن سريج وإن كان مأخذهما مختلفا ـ، وقد قرر صاحب الكتاب امتناع تعلق القدرة الحادثة بالمختلفات غير المتضادات، وأنه لو قيل به لجاز أن يقال: الذرة[3] القادرة على الدبيب قادرة على اكتساب[4] جميع العلوم والإرادات[5] ونحوها من المقتدرات[6]. قال: «**وهذا مما يعلم بطلانه ويستغني عن نظر وفكر**»[7].

وتقرير مقدمته الأولى تنبني على تماثل الجواهر، فإذا صح للحي[8] هنا قدرة عامة صح لكل جوهر منها[9] قبول ذلك، وأما من منع كون الذرة قادرة، فإن ادعى أن ذلك/ أمر ضروري في عدم الوقوع، فلا يمتنع من تجويزه عقلا، وليس في تقرير هذه المقدمة إلا مجرد[10] تبشيع وتشنيع. [324د]

قال: «**والبناء على المسألة السابقة يجري في المختلفات غير المتضادة**[11]».

يريد بذلك أنها[12] لو تعلّقت بالمختلفات لوجب[13] مقارنتها لها، وصحة جواز

---

= في الشريعة اثنا عشر كتابا». انظر عنه: وفيات الأعيان: 1/ 94 ـ 95، شذرات الذهب: 2/ 235، الفهرست، ص: 4 ـ 5.

(1) ساقط من: ج.

(2) المقالات، ص: 231، المواقف، ص: 153.

(3) ب. والإرشاد: القدرة.

(4) ساقط من: أ.

(5) ساقط من: ب.

(6) ب: القدرة

(7) الإرشاد، ص: 201

(8) أ. ب. د: على الحي.

(9) ساقط من: أ. ج. د.

(10) ساقط من: أ. ج. د.

(11) الإرشاد، ص: 202.

(12) أ: أنه.

(13) ب. ج: لوجوب.

المقارنة في المختلفات دليل على منافاة أن تكون متعلقة بها[1]؛ لامتناع اجتماع وجوب المقارنة [وجواز المفارقة][2]، ولا بد من بسط هذه الدلالة فنقول:

لو قدرنا قدرة متعلقة بأكثر من مقدور واحد/ من المختلفات، فإما أن يقال: يجب [214ج] أن تتعلق بذلك أولا:

والقول بالوجوب محال لوجهين:

ـ أحدهما إحساسنا القدرة على بعضها دون بعض.

والثاني: أنه يلزم ألا تجوز القدرة على بعضها مع جواز العجز عن[3] بعض، وذلك محال ضرورة جواز مفارقة أحدهما للآخر.

وإن قيل بجواز تعلقها بذلك مع جواز ألا تتعلق، فيكون تعلقها بما تتعلق به جائزا، فتحتاج إلى مقتض يقوم بها يوجب كونها متعلقة به[4]، وهو محال.

فإن قيل: صحة الاقتدار على البعض محال[5]؛ [لأنه يجوز أن توجد قدرةٌ، صفةُ نفسها: التعلق بالجميع، وقدرة، صفةُ نفسها: التعلق بالبعض[6]]، فيقال: هاتان القدرتان متماثلتان أو مختلفتان؟ والقول بالتماثل مع الاختلاف في بعض صفات النفس محال، والقول بالاختلاف لا يخلو إما[7] أن يكونا ضدين أولا[8]: ولا يصح القول بالتضاد مع عدم[9] تنافيهما في الحكم والاقتضاء، والقول بالاختلاف/ مع [156أ]

(1) ب . د: بهما، وهو ساقط من: أ.
(2) ساقط من: ب.
(3) د: على.
(4) ساقط من: أ . ب . ج.
(5) ساقط من: ب . ج.
(6) ساقط من: ب.
(7) أ . ب . ج: من.
(8) ساقط من: ب.
(9) ساقط من: ج.

عدم التضاد من لازمه صحة وجود أحدهما مع ضد الآخر، فتكون القدرة على البعض تجامع ضد القدرة على الكل [وبالعكس عن ذلك][1]. وفي ذلك تحقيق عجز عن الشيء مع القدرة عليه، وذلك محال.

وهذا هو الدليل المقرر[2] في امتناع تعلق العلم الحادث بمعلومين يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالثاني، فتحقق/ أنه لا يصح أن تتعلق قدرة حادثة بمختلفات، [د325] ولا فرق بين أن تكون متضادة أو غير متضادة؛ لأنه يلزم منه المقارنة، وهي ممتنعة في الضدين، وغير واجبة في غير الضدين.

وقد ألزمهم الأصحاب[3] مسألة اضطربت آراؤهم بسبب إلزامها[4]، وذلك أنهم/ قالوا: القدرة على[5] الشيء قدرة على جميع أضداده[6]. [ج215]

فقيل لهم: فالقدرة على العلم يجب أن تكون قدرة على السهو والغفلة.

فقال بعضهم[7] ـ في الانفصال ـ: ليس السهو معنى، وإنما هو يرجع إلى عدم العلم.

فقيل[8] لهم[9]: فالعلم عندكم من الصفات الباقية، والباقي من الأعراض لا ينتفي إلا بضد، وقد انتفى العلم بالسهو، فيجب أن يكون معنى][10]، فالتزم أن العلم من الأعراض التي لا تبقى حتى يستمر دليل[11] ما حاوله من الانفصال، ودليل إثبات

(1) ساقط من: أ . ج . د.

(2) ب: المقدور.

(3) الإرشاد، ص: 201 ـ 202.

(4) ب . د: التزامهم.

(5) ساقط من: د.

(6) المقالات، ص: 230، الإرشاد، ص: 202.

(7) ب: بعض.

(8) ساقط من: ب.

(9) ساقط من: ب . ج، وفي أ: له.

(10) ساقط من: ب.

(11) ساقط من: ب . ج . د.

الأعراض يطرد عليه بعد إثبات هذه/ المناقضة. [110ب]

وانفصل آخرون[1] منهم بأن: القدرة على الشيء ليس[2] قدرة على جميع أضداده، [وإنما هي قدرة على بعض أضداده.

وقال آخر: القدرة على الشيء قدرة على جميع أضداده][3] إلا[4] العلم.

وقال أبو هاشم آخرا ـ مع قطعه بتعلق القدرة الحادثة بجميع الأضداد، وترددت أجوبته في الانفصال عن هذا الإلزام فقال[5] ـ: السهو معنى، غير أنه لا يضاد العلم مضادة[6] المتضادات لأنفسها. وإنما يعني بأن/ القدرة على الشيء قدرة على [ما [326د] يضاده][7] من غير واسطة، فالموت يضاد كل من شرط فيه الحياة لمنافاة شرطه وهو الحياة، وكذلك الافتراق يضاد التأليف لمضاداته شرطه وهو المجاورة[8].

فطولب ـ ههنا ـ بضد للسهو يكون شرطا في العلم ليحال[9] امتناع حصول العلم مع السهو على منافاة شرطه ـ كما ذكرنا في المثالين ـ فلم يجد إليه[10] سبيلا.

ثم قيل لمن زعم أن القدرة الحادثة تتعلق بجميع المتضادات إلا في العلم: ما وجه التخصيص والفرقان؟

---

(1) المقالات، ص: 230.

(2) ساقط من: أ. ب. ج.

(3) ساقط من: أ. ب. ج.

(4) هذا ما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي، المغني: 6/ 174ـ175.

(5) ساقط من: د.

(6) أ. ب: مضادة التروك.

(7) أ: ما يضادها، ب. ج: لا يضاده.

(8) المواقف، ص: 153.

(9) أ: يحال، د: لمحال.

(10) ساقط من: أ. ب. د.

فقال: الفرق غامض، ووجه الاختصاص خفي [لا يكاد][1] يدرك بالعقول، فلم يبق[2] إلا عن عجز و[3] قصور، وهذا حال من قال: إن[4] القدرة على الشيء قدرة على بعض أضداده؛ إذ اختصاص بعض الأضداد بكونه مقدورا دون ما سواه، لابد له من وجه لأجله يختص، فيغمض الكلام عليه أيضا.

ثم نقول: إذا قلتم بأن القدرة الحادثة تصلح للضدين وهي مؤثّرة فيما وقع منهما، فلم اختص[5] بالوقوع[6] أحدهما دون الثاني؟ فإن اختصاص فعل الفاعل يستدعي إرادة[7] مخصصة، والفعل الواقع من العبد عندكم يصح مع الذهول والغفلة، فكيف يستقيم الاختصاص؟

[327د] ثم أكد هذا/ الإلزام بأن الإرادة حادثة عندكم، وإذا اختصت بالوقوع [216ج][157أ] دون/ ضدها/ ـ وهي[8] الكراهة ـ والإرادة عندكم لا تراد، والتخصيص[9] بالإرادة، وإذا لم ترد الإرادة، امتنع الاختصاص[10].

قوله[11]: «**بعد ذلك: إن السهو غير مقدور، وهو ضد العلم**»، قد تقدّم بيان ذلك وبسطه[12].

---

(1) ساقط من: د.
(2) أ: يبين.
(3) ساقط من: ج.
(4) ساقط من: أ ـ ب ـ د.
(5) أ . ج . د: يختص.
(6) ج: الوقوع.
(7) ساقط من: ج.
(8) د: وهو.
(9) ساقط من: أ . ب.
(10) الإرشاد، ص: 201 ـ 202.
(11) ج: قولهم.
(12) الإرشاد، ص: 202.

ثم ذكر احتجاجهم بأن[1] حق القادر أن يتمكن من الإقدام والإحجام، وإلا كان ملجأ إلى الفعل[2].

وأجاب عنه بأنه اقتصار عن ذكر المذهب.

ومحل النزاع موضوع[3] أن القدرة الحادثة هل تصلح للضدين أولا، فمن قال: من حكم [القدرة الحادثة][4] صلاحية الضدين[5] فقد أخذ محل[6] النزاع مصادرة، وهذا لا سبيل إليه، ومثل ذلك يتعلّق العلم بالمعلوم، وهذا مثال تعلق[7] القدرة الحادثة من حيث إنها تتعلق ولا تؤثر عنده[8].

ثم قال: «**إذا جاز أن يكون المربوط قادرا مع تعذر وجود[9] ما هو قادر عليه و[10]منه فكيف يستبعدون قدرة منا غير متعلقة بالضدين**»[11].

ووجه هذا الإلزام أنهم[12] ألزموا تعلّق القدرة بالضدين من حيث إنه[13] يكون ملجأ إذا لم يتمكن من الترك، والمربوط غير متمكن؛ إذ التعذر ينافي التأتي والتمكن. [هذا تمام هذا الفصل[14]].

OOOOO

---

(1) أ . ج . د: ان.
(2) المواقف، ص: 154.
(3) ب: موضع، د: من موضوع.
(4) ساقط من: أ.
(5) ساقط من: ب.
(6) ب: على.
(7) ساقط من: أ . د.
(8) د: عنده.
(9) ساقط من: ب . د.
(10) ساقط من: أ . ج.
(11) الإرشاد، ص: 201.
(12) ساقط من: أ.
(13) د: ان.
(14) ساقط من: أ.

## فصل:

[328د] **[معقود فيما شاع من مذهب الشيخ[1] / أبي الحسن الأشعري[2] [- رضي الله عنه -[3]] في تكليف ما لا يطاق[4]].**

قوله: «**تكليف ما لا يطاق تكثر صوره**»[5]. يريد[6] به[7]: أن[8] ما لا يطاق على أنحاء عديدة:

فقد يقال[9]: [ما لا يطاق: لما استحال وجوده في نفسه، كفرض اجتماع الضدين ونحوه[10]،

وقد يقال][11]: ما لا يطاق: لما كان ممكنا[12] في نفسه، إلا أنه ليس من جنس المقدور كالألوان والأجسام والطعوم والأرايح[13]،

وقد يقال: ما لا يطاق: لما هو من جنس المقدور، إلا أنه لم تجر العادة بخلق القدرة

---

(1) ساقط من: أ.

(2) ساقط من: ب. ج. د.

(3) ساقط من: ج. د.

(4) الإرشاد، ص: 203-204، المجرد، ص: 111-112، المواقف، ص: 330-331، التمهيد، ص: 383-384.

(5) الإرشاد، ص: 203.

(6) ساقط من: ب.

(7) ساقط من: ب. ج. د.

(8) ساقط من: أ. ب.

(9) ج: يقال: إن.

(10) المواقف، ص: 331، الأحكام في أصول الأحكام: 1/ 179-180، الإرشاد، ص: 203.

(11) ساقط من: ب.

(12) ب: مكنا.

(13) المواقف، ص: 331، الإرشاد، ص: 203.

عليه كالطيران في الهواء، والتحليق في جو[1] السماء[2]،

وقد يقال: ما لا يطاق: لما جرت العادة بخلق القدرة عليه، إلا أنه لا قدرة عليه حالة الأمر[3].

والأنحاء كلها تشترك في جهة واحدة وهي[4] نفي الطاقة، والطاقة هي القدرة.

وكما أن المستحيل غير مقدور، فبقية الأقسام غير مقدورة، إلا أن المستحيل لا يصحّ أن يكون مقدورا أصلا، وما ليس من جنس مقدورنا[5] يصح أن يكون مقدورا لله ـ سبحانه[6] وتعالى ـ، وما لم[7] تجر العادة/ بخلق القدرة عليه وإن انتفت [217ج]
القدرة عليه فيجوز أن يكون مقدورا لنا ثانيا[8]، / والقسم الرابع انتفاء القدرة فيه [111ب]
مخصوص بالإضافة إلى بعض الأزمنة.

قال: «**فمن صوره تكليف المستحيل، والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلا، واختلف جواب أبي الحسن [ـ رضي الله عنه ـ[9]] في جواز تكليف [ما لا يطاق[10]] من لا يعلم كالميت[11] والمغشي عليه**»[12].

---

(1) ساقط من: ب.
(2) المواقف، ص: 311.
(3) المواقف، ص: 331.
(4) ج: على.
(5) أ: المقدورما.
(6) ساقط من: أ. ج. د.
(7) ساقط من: ب. ج. د.
(8) أ. د: ثابتا.
(9) ساقط من: أ. ج. د.
(10) ساقط من ب. ج. د.
(11) ساقط من: أ.
(12) الإرشاد، ص: 203.

قلت: قد[1] تكلم الأصحاب على ذلك فقالوا مع القول بتجويز[2] تكليف [ما لا يطاق[3]]: [لا يجوز تكليف][4] [المجنون والمغمى عليه وكل من لا يفهم الخطاب؛ لأنا نجوّز تكليف ما لا يطاق[5]] بناء على أنه تكليف المحنة، فمن[6] لا يفهم فكيف يصح فيه الامتحان؟ فهو كتكليف الجماد والبهائم والموتى؛ فإن ذلك لا يجوز، وإن جوزنا تكليف ما لا يطاق[7].

[158أ] ومن الأصحاب من جعل القول[8] في تكليف من لا يعلم من باب تكليف/ ما لا يطاق[9]، فإذا انبنى على أنه جائز، [فليكن الآخر جائزا][10]؛ لأنه من فروعه.

قال: «**والدليل على جواز التكليف بالمستحيل: ما أقمناه من واضح الدلالة على أن القاعد في حال قعوده غير قادر على القيام، والأمر متوجه على القاعد بالقيام بلا ريب، وفي ذلك تكليف ما لا يطاق**»، وأورد على نفسه سؤالا فقال: «**فإن قيل: القيام ممكن على الجملة، بخلاف المستحيل**»، وأجاب عنه بأن: «**وقوع القيام مقدورا من غير قدرة مستحيل، فليس إذن من قبيل الممكن**»[11].

قلت: ليس هذا الجواب يحسُن به الانفصال عن هذا السؤال؛ فإن التكليف عندنا طلب واقتضاء، والطلب يستدعي مطلوبا والمطلوب هو إيقاع الفعل، والمستحيل ليس

---

(1) ساقط من: ب.
(2) ج: بجواز، أ: بتجويزه.
(3) ساقط من: أ.
(4) ساقط من: أ. ب.
(5) ساقط من: ب.
(6) ب: فيمن.
(7) المجرد، ص: 111 ـ 112، المواقف، ص: 330 ـ 331، التمهيد، ص: 383.
(8) ب . د: إن القول.
(9) المجرد، ص: 111 ـ 112، المواقف، ص: 330 ـ331، التمهيد، ص: 383.
(10) ساقط من: ب.
(11) الإرشاد، ص: 203.

بفعل، وإذا كان الأمر/ اقتضاء [الفعل والنهي/ اقتضاء الترك][1]، فلا ينعقل معنى [218ج][330د] الفعل والترك في المستحيل.

وقوله: «**إن وقوع الفعل**[2] **مقدورا من غير قدرة مستحيل**»[3].

فأقول: كونه مقدورا ليس مقتضى؛ إذ كونه مقدورا يرجع باتفاق إلى تعلّق القدرة به[4]، والقدرة غير مكلف بها اتفاقا، ولا كسب للعبد في قدرته إجماعا، والكلام في المقتضى بالطلب هل هو ممكن أم لا؟ ولا كلام أن القيام بدلا عن القعود ممكن، وكونه مقدورا غير مقتض، والكلام[5] بالجواز إذن بناء على أن[6] المقايسة بين المستحيل وبين الأمر بالقيام حالة القعود لا يتمشى.

وأورد سؤالا آخر وهو: «**أن القاعد إذا أُمر بالقيام فهو منهي عن القعود، وهو مقدور له، فلم يخرج بتكليف عن الطاقة**»[7]. وهذا يتوجه على[8] من قال من أصحابنا: إن القدرة تتعلق بالضدين وإن كانت لا تقارن إلا أحدهما، كابن سريج ونحوه، فإذا كان الضد مقدورا لزم أن يكون المأمور به مقدورا[9]. أما من ذهب إلى أن[10] القدرة، لا تتعلق إلا بما قارنته[11]_[12]، فلم يكن الفعل مقدورا لما كان ضده

(1) ساقط من: ب.
(2) ساقط من: ج.
(3) الإرشاد، ص: 203.
(4) ساقط من: ج.
(5) أ: والكلام.
(6) ساقط من: أ.
(7) الإرشاد، ص: 203.
(8) ب . ج. د: عن.
(9) أ: مأمورا.
(10) ساقط من: ب.
(11) أ . ب: بمقارنة.
(12) الإرشاد، ص: 201، المجرد، ص: 108_109، المواقف، ص: 153.

مقدورا، غير أنه يتوجه على من قال: إن التكاليف كلها واقعة[1] على خلاف الاستطاعة، فيتوجه عليه السؤال؛ إذ[2] تبين أن[3] المنهي عنه[4] مقدور، والنهي من أقسام التكاليف.

وأجاب صاحب الكتاب عن هذا السؤال من وجهين:

[331د] ـ أحدهما: أن من صور[5] / المسألة تكليف القاعد بالتحليق[6] في [جو السماء، ولم يلزم من كون القعود أن يكون ضده مقدورا.

ـ الثاني: أن المقصود هو المأمور[7]] به[8]، والنهي[9] لازمه، والمقصود غير مقدور[10].

ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال: النهي عن القعود طلب ترك القعود، وهو في حالة القعود غير تارك له.

و[11] أورد الخصوم سؤالا آخر فقالوا: الأمر بالضدين يتضمن [إرادتهما، وإرادة جمع الضدين مستحيل، وهذا بناء منهم على أن الأمر[12]] بالشيء[13] يتضمن إرادة[14]

(1) ساقط من: أ. ب. ج.
(2) ب.د: إذا.
(3) أ: انه، وهو ساقط من: ج.
(4) ج: عنده.
(5) أ: صوره.
(6) ب: التحقيق، د: بالخلق.
(7) ساقط من: ب.
(8) ساقط من: أ. ب.
(9) ساقط من: ب.
(10) الإرشاد، ص: 203ـ204.
(11) ساقط من: أ. ب.
(12) ساقط من: ب.
(13) ساقط من: أ. ب.
(14) ساقط من: ب.

الامتثال وهو محل التنازع، وقد بينا أن الأمر بالشيء ليس يلزم أن يكون مريدا[1] له.

ثم تكلم[2] في طرف الوقوع بعد أن صرح بالجواز، ونقل عن الشيخ [أبي الحسن[3]] أنه جوز وقوع[4] التكليف بالمحال[5]، وقد نقل في غير هذا الكتاب[6] // أن بعض أصحاب أبي الحسن[7] يخالفه[8] في ذلك، ويزعم أنه جائز غير واقع. [219ج][159أ]

وهذا الاختلاف إنما يتوارد على الأقسام الثلاثة الأولى من باب ما لا يطاق[9]. وأما القسم الرابع فلا شك عند أبي الحسن[10] في وقوعه، بل التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة بالمعنى المراد في القسم الرابع.

وذكر في تقرير الوقوع قصة[11] أبي لهب فإنه كُلّف بأن يصدق النبي ـ ﷺ ـ فيما أخبر به[12]، ومن جملة ما أخبر به أنه/ لا يصدّقه، فقد كلّفه بأن[13] يصدّقه/ [في أن لا يصدقه[14]]، وهذا تكليف الجمع بين النقيضين[15]. [112ب][332د]

---

(1) المجرد، ص: 112.

(2) أ: تكلف.

(3) ساقط من: أ. ب. د.

(4) ساقط من: ب.

(5) المجرد، ص: 111.

(6) العقيدة النظامية، ص: 56 ـ 57.

(7) هو أبو الحسن الأشعري.

(8) أ. ب. ج: يخالف.

(9) ساقط من: أ. د.

(10) هو أبو الحسن الأشعري.

(11) ج. د: قضية.

(12) ساقط من: ج.

(13) أ. ج: أن.

(14) ساقط من: ب ـ ج.

(15) المجرد، ص: 111.

وهذه الدلالة تتوقف على ثبوت كون الرسول ـ ﷺ ـ [أخبر أنه لا يصدقه بنقل متواتر لتقوم به الحجة، وإذا لم يثبت ذلك لم تقم به حجة.

وقد منع الإمام][1] في غير هذا الكتاب[2] وقوع التكليف على هذا الوجه لأبي لهب، وقد نقله عن أبي جهل، ويقول: إنما كلف بالتزام شرائعه وتصديق رسوله[3]، وأما أن يصدقه في أن لا يصدقه فغير مسلم ثبوت ذلك.

وقد استدلوا على الجواز بقوله ـ تبارك[4] وتعالى ـ: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[5] ولم يكن جائزا لما سألوا أن لا يقع بهم.

وقد يستدل على نفي الوقوع بقوله[6] ـ سبحانه ـ[7] وـ تعالى ـ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[8] إلى غير ذلك مما وقع في التنزيل: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[9]، وأي عسر أشد من تكليف ما لا يطاق؟

وكذلك قوله ـ تعالى ـ[10]: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[11]، وأي حرج أشق من التكليف بما لا يصح أن يكون مقدورا؟ ـ والله أعلم ـ.

OOOOO

---

(1) ساقط من ب.
(2) العقيدة النظامية، ص: 56ـ57.
(3) أ . ب . ج: رسله.
(4) ساقط من أ . ج . د.
(5) البقرة/ 285.
(6) ساقط من أ . ب . ج.
(7) ساقط من: د.
(8) البقرة/ 285.
(9) البقرة/ 184.
(10) ساقط من: أ . ج.
(11) الحج/ 76.

## فصل :

# [مشتمل على خروج الألوان والطعوم والأرايح [على أن نحكم عليها[1] بجواز تعلق القدرة الحادثة بها][2]]

فمذهب أهل الحق خروجها عن أن تكون مقدورة بالقدرة الحادثة[3].

ووافق على ذلك الخصوم[4]، فإنهم يسلّمون أن الألوان [لا تقع[5]] متولّدة من فعل العبد، فلم تصلح/ القدرة[6] الحادثة أن تتعلق بذلك مباشرة ولا تسببا بواسطة [333د] إنشاءِ سبب يقتضيها.

ودليل أصحابنا ما ذكره صاحب الكتاب من أن: «**هذه الأجناس لو صح أن تكون مقدورة لكان إذا فقدت القدرة يقوم بالذات عجز متعلق بها**»[7]، ونحن نجد من أنفسنا فرقا ضروريا بين نسبة اللون القائم بنا إلينا وبين نسبة/ الحركة [220ج] والحركة الرعشيّة إلى أيدينا وأرجلنا، ونجد زمانة تمتنع معها الحركة، ولا نجد مثل تلك الحالة بالنسبة إلى الألوان والطعوم، والعجز من الصفات التي يشترط في ثبوتها الحياة[8]، وإذا قام بالذات فلا بد من إحساسه[9] كإحساس الآلام واللذات.

---

(1) د: عن.

(2) عنوان الفصل في الإرشاد هو: «القدرة على الألوان والطعوم ونحوها».

(3) الفرق بين الفرق، ص: 262، أصول الدين، ص: 139، المواقف، ص: 316.

(4) أصول الدين، ص: 138 ـ 139، المقالات، ص: 198 ـ 199 ـ 402 ـ 415، المواقف، ص: 316.

(5) ب: لا يقطع.

(6) ج: للقدرة.

(7) الإرشاد، ص: 205.

(8) المواقف، ص: 154.

(9) ج: إحساس.

وأما ما[1] ذكره من لزوم إدراك العجز عند[2] انتفاء الآفات المانعة[3]، أنا[4] نُدرك العجز بالنظر إلى الحركات، ولم يكن ذلك باعتبار كونه عرضا[5]، وإنما كان باعتبار كونه عجزا، فيطرد في كل عجز.

وهذا كلام مبني على سبر[6] غير حاصر، فلا عبرة بمثله، والمعتبر وجدان التفرقة بين حالنا في العجز عن حركاتنا وزمانتنا[7] وبين حالتنا بالنسبة إلى ألواننا القائمة بنا. [160أ] ومعقولية حال العجز / لا تختلف، وإن اختلف[8] متعلق العجز، فليُتأمل.

ooooo

(1) ساقط من: د.

(2) د: عن.

(3) الإرشاد، ص: 205.

(4) ب. ج: نذكر.

(5) المواقف، ص: 154.

(6) ج: شر.

(7) ج: زمانلتا.

(8) ساقط من: د.

## فصل:

## [في خلاف المعلوم هل هو مقدور لله أم لا][1]

فما علم الله[2] - تعالى -[3] أنه لا يقع عن كونه/ مقدورا لله - تعالى -[4] لتعلق[5] علمه بانتفاء وقوعه. [334د]

وأما القدرة الحادثة فقد ذكرنا أنها لا تتعلق بالضدين[6]، وإنما تتعلق بما وقع منهما وقارنته القدرة، فلا يكون خلاف المعلوم متعلق القدرة الحادثة.

وإن فرع على مذهب ابن سريج ومن وافقه من أصحابنا، فالقدرة صالحة لخلاف المعلوم[7]، وان لم يقع من المقدورين التي هي صالحة لكل واحد منهما على البدل إلا أحدهما.

واعلم أن الاختلاف في هذه المسألة لا يتحقق لعدم توارد المختلفين على مورد واحد؛ وذلك أن خلاف المعلوم يصح أن يقال: إنه غير مقدور، بمعنى أن[8] القادر لم يوقعه، ويصح أن يقال: هو مقدور، على معنى أنه متمكن من إيقاعه. فواحد ينظر إلى الوقوع فيقول: ما علم الله - تعالى -[9] أنه لا يقع قطعا، فلا معنى لتعلق القدرة بالمقدور مع أن القادر يوقعه. وآخر يقول: القادر متمكن من إيقاعه وإن لم يوقعه، وهو ممكن

---

(1) عنوانه في الإرشاد: «قدرة الله - تعالى - على ما لا يقع».

(2) ساقط من: ج .

(3) ساقط من: أ . ج . د.

(4) ساق من: أ .

(5) د: يتعلق.

(6) سبق بيان ذلك في فصل: ( مقدور القدرة الحادثة واحد).

(7) ب: العلوم.

(8) ساقط من: ج.

(9) ساقط من: أ . ج . د.

باعتبار ذاته، وتعلق العلم بأنه لا يقع لا ينفى إمكانه، وصلاحية[1] القدرة لا قصور فيها، وقد قام الدليل على عموم تعلقها بجميع الممكنات، فيجب القول [113ب] بكونه/ مقدورا، فصار خبر هذه الدعوى معبرا[2] عنه بلفظ مشترك، فلا يقع [221ج][335د] التناقض/ بين الخصمين في الدعوى، فكان النفي والإثبات/ في اللفظ غير جائز على حكم النقيضين، فصح القول الذي ذكره «**أن الاختلاف في هذه المسألة والاضطراب لا حاصل له**»[3].

○○○○○

(1) أ. صلاحيته.

(2) أ. ب. ج: عبر.

(3) الإرشاد، ص: 205.

## فصل:

## [يشتمل الرد على القائلين بالتولد][1]

مـذهب أهـل الحـق أن القـدرة الحادثـة لا تـأثير لهـا في الوجـود[2]، وهـي متعلقـة بمقدورها، ولا تتعلق بمقدورها[3] إلا في محلها، وما خرج عن محلها فلا نسبة بينـه[4] وبين القدرة الحادثة[5] ـ[6].

والمعتزلة ـ فقد سبق أن ـ مـذهبهم أن العبـد خـالق مخـترع[7]، ووافقـوا أن القـدرة الحادثة لا تتعلق مباشرة إلا بالمقدور الذي في محلها[8]، غير [أنهـم يـرون أنهـا في محلهـا سبب يوجد به ما هو خارج عن محلها، وزعموا أن السـبب مقـدور، والمسـبّب أيضـا مقدور بواسطة[9]] إيقاع السبب، ولم يذكروا تولّدا في محـل القـدرة إلا العلـم الحاصـل بالنظر؛ فإن[10] النظر عندهم يولّده في محل القدرة عليه[11].

وهذا المذهب[12] إنمـا أخذوه من مذهب الفلاسفة[13] في الأسباب الطبيعية؛ فإنهم

---

(1) الإرشـاد، ص: 206ـ209، أصول الديـن، ص: 137ـ139، المقالات، ص: 400ـ415، الفـرق بـين الفرق، ص: 262، المجرد، ص: 131ـ134، المواقف، ص: 316ـ319.

(2) أصول الدين، ص: 137ـ139، المقالات، ص: 402ـ415، الفـرق بـين الفـرق، ص: 262، المجـرد، ص: 131 ـ134، التمهيد، ص: 334 ـ341.

(3) أ . ب . د: بمقدور.

(4) ب: فيه.

(5) ساقط من: ج.

(6) أصول الدين، ص: 138،المجرد، ص: 134.

(7) سبق ذلك في باب القول في خلق الأعمـال.

(8) المواقف، ص: 151.

(9) ساقط من: أ . ج.

(10) ساقط من: أ.

(11) المواقف، ص: 317.

(12) ساقط من: ج.

(13) المجرد، ص: 132ـ133ـ134.

زعموا أن الطبيعة تؤثر في مفعولها ما لم يمنعها مانع، ولم يجروها مجرى العلل العقلية الموجبة لذواتها؛ إذ لا يجوز أن يمنعها مانع، فأخذ المعتزلة ذلك ولقبوه تولّدا بمثابة حكم العلة العقلية؛ لجواز أن يمتنع التولّد لمانع. ثم أرادوا المباينة كي لا
[336د] يظهر/ مأخذهم، فقالوا: هو فعل فاعل السبب[1]، وهذا إذا حُقّق [لم يكن له حاصل؛ فإن الأثر الواحد يمتنع أن يكون ثابتا لمؤثرين، فمِن ضرورة القول بتأثير
[161أ] السبب في امتناع تأثير القدرة فيه. وقول/ القائل هو يؤثر فيه بواسطة السبب يؤول حاصل القول فيه إلى أنه فعل سببه، كما أن الباري عندهم][2] فعل العبد[3] [وهو مخترع لفعله][4] ، ولم يكن فعله فعلا لله ـ عز وجل ـ[5]، غير أنهم امتنعوا من أن يقولوا: فعل العبد مقدور للباري ـ تعالى ـ[6] بواسطة إسناد[7] فاعله؛ لأنهم يرومون في أصلهم قطع نسبة[8] القبائح إليه، فلو [التزموا مثل ذلك الفاعل لأوجبوا نسبة القبيح إليه][9]؛ إذ هذه النسبة في الخير كهي في الشر، وإذا تساوت معقولية الإضافة في السبب والفاعل لم يبق إلاّ تسمية لا تُشعر بحقيقة.

وما نقله عنهم أن التولّد[10] فعل فاعل السبب، فقد نقل في «الشامل»[11] وقوع

---

(1) الإرشاد، ص: 206 المقالات، ص: 408ـ409ـ414، أصول الدين، ص: 137ـ138، وقد سبق شرح المصطلح.
(2) ساقط من: د.
(3) ساقط من: ب ـ ج ـ د.
(4) ساقط من: د.
(5) ساقط من: ج.
(6) ساقط من: أ. ج . د.
(7) ب: السبب انشاء.
(8) أ: نسميه.
(9) ساقط من: ج.
(10) أ . ب . د: المتولد.
(11) يريد به كتاب الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني.

اتفاق الكل على ذلك[1]، ولا يصح، فقد ذهب/ النظام منهم إلى أن المتولّدات مضافة إلى الباري ـ سبحانه[2] وتعالى ـ[3] لا على أنه فعلها، ولكنه خلق الأجسام على طبائع وخصائص تقتضي حدوث الحوادث المعتورة[4] عليها[5]، ولم يقل: إنها فعل[6] لفاعل سببها[7]. [222ج]

وذهب حفص الفرد[8] ـ[9] منهم[10] إلى أن ما يقع مباينا لمحل القدرة على قدر اختيار المسبب[11] فهو/ فعل لفاعل السبب، وذلك كالقطع والفصل والذبح، وما [لا[12] يقع] على قدر[13] اختيار المسبب كالهوي[14] عند الاندفاع ونحوه فليس من فعله[15]. [337د]

---

(1) الشامل، ص: 503ـ506

(2) ساقط من: ج . د.

(3) ساقط من: أ .

(4) المقالات، ص: 403ـ404، أصول الدين، ص: 139.

(5) ج: عليه.

(6) ساقط من: د.

(7) ساقط من: ب.

(8) ساقط من: ب.

(9) هو حفص الفرد من المجبرة ومن أكابرهم نظير النجار ويكنى أبا عمر، وكان من أهل مصر، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره، وكان أولا معتزليا ثم قال بخلق الأفعال، وكان يكنى أبا يحيى، وله من الكتب من خط ابن أخي الإسكافي مولى بني جشم: «كتاب الاستطاعة»، «كتاب التوحيد»، «كتاب في المخلوق على أبي الهذيل»، «كتاب الرد على النصارى»، «كتاب الرد على المعتزلة»، انظر: ميزان الاعتدال:1/ 564، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: 262ـ391، الفهرست، ص: 255.

(10) ساقط من: أ . ج.

(11) ج: السبب.

(12) أ: يقف.

(13) أ: قر، ج: ود.

(14) د: كالتقوى.

(15) المقالات، ص: 407ـ408، المواقف، ص: 316.

وقد اختلفوا في وقت تعلق القدرة بالمتولد؛ فقال قوم منهم: لا يزال مقدورا إلى حين[1] وقوع سببه، فيجب ثبوته، فينقطع أثر القدرة فيه[2]، وقال آخرون: إنما ينقطع كونه مقدورا إذا وقع ووجد، أما وجود سببه فلا يمنع كونه مقدورا[3]، والقول الأول هو المعتمد عندهم.

واختلفوا في الألوان والطعوم هل [يجوز أن][4] تقع متولّدة أو لا؟

فذهب ثمامة بن أشرس[5] إلى أن هذه الحوادث التي قيل فيها: إنها[6] متولّدة فهي حوادث لا فاعل لها[7]، وهذا يهدم أصل الدليل على إثبات الصانع.

وذهب معمر[8] إلى أن جميع الأعراض واقعة بطباع الأجسام إلا الإرادة، فإنها مستثناة عندهم عن هذه القاعدة[9].

[114ب] والمولدات عندهم أربعة أصناف: الاعتماد، والمجاورة على/ شرائط معتبرة عندهم،

---

(1) ب: جزء.
(2) المقالات، ص: 415.
(3) المقالات، ص: 415.
(4) ساقط من: ب . د.
(5) هو ثمامة بن أشرس النميري أو معن من كبار المعتزلة، وأحد الفصحاء البلغاء المقدمين كان له اتصال بالرشيد ثم المأمون... وأتباعه يسمون الثمامية توفي سنة: 213هـ، انظر: ميزان الاعتدال: 1/ 371، تاريخ بغداد: 7/ 145، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: 272ـ275، التبصير، ص: 79ـ81، الفرق بين الفرق، ص: 157ـ160.
(6) ساقط من ب ـ د.
(7) المقالات، ص: 407، أصول الدين، ص: 138، المغني: 9/ 11.
(8) هو معمر بن عباد السلمي المعتزلي من الغلاة من أهل البصرة... انفرد بمسائل منها أن الإنسان يدبر الجسم وليس بحال فيه... وأنه ـ تعالى ـ لم يخلق شيئا غير الأجسام، أما الأعراض فهي من اختراع الأجسام، وإليه تنسب فرقة المعمرية. الأعلام: 7/ 272، الخطط: 2/ 417.
(9) المقالات، ص: 405، أصول الدين، ص: 139، الملل والنحل: 1/ 65ـ68، المغني: 9/ 11.

والنظر المولد للعلم، والوهى[1] المولد للألم[2].

وقد اختلف أبو هاشم والجبائي في أن المولد الاعتماد أو[3] الحركة؛ فذهب الجبائي إلى أن المولد الحركة[4]، والذي اختاره[5] ابنه أبو هاشم أن المولد الاعتماد[6].

فهذا الذي أشار إليه في قوله بعد[7] تفصيل طويل[8] وخبط/ فيما يولد وما لا يولد. [388د]

واعلم ـ هديت رشدك ـ أن قاعدة التولّد بعد القول في أن أعمال العباد مخلوقة، وأن قدرة الباري [ـ سبحانه وتعالى ـ[9]] عامة قد استوصلت، وإنما نحن نجري على طريق صاحب الكتاب ونذكر وجوه الحجاج ونتكلم على الفلاسفة؛ فإن مذهبهم هو أصل هذه البدعة[10]، وهؤلاء أخذوها منهم وكسوها عبارة أخرى فسموا ذلك تولّد».

وأما[11] المتولدات عن الأسباب فالمتولد عندهم اعتماد وحركة وسكون وعلوم وتأليف ووهى وآلام، هذا مذهب الدهماء منهم[12].

---

(1) الشق في الشيء: انظر: لسان العرب: 15/ 447 (مادة وهي).

(2) الاعتماد إذا حصل على سبيل المصاكة فإنه يولد الصوت والتراجع، والمجاورة تولد التأليف، والنظر يولد العلم، والوهي يولد الآلام، المغني: 9/ 25ـ86ـ113ـ118، والكتاب كله في التولد، الملل والنحل: 1/ 65ـ68، المقالات، ص: 405، أصول الدين، ص: 139.

(3) أ. ج: و.

(4) المقالات، ص: 413، المغني: 9/ 14.

(5) ب: اختار.

(6) المواقف، ص: 318، المغني: 9/ 14.

(7) أ. ج: و.

(8) ساقط من: أ.

(9) ساقط من: أ. ج. د.

(10) المجرد، ص: 132.

(11) ساقط من: د.

(12) هذا اختيار البغداديين من المعتزلة، المقالات، ص: 402ـ 403 ـ414، المواقف، ص: 318.

[223ج] وذهب بعض المعتزلة إلى أن الألوان والطعوم يجوز أن/ تكون متولّدة[1]، وصار بعضهم إلى أن جميع الأفعال يجوز أن تقع متولّدة إلا الإرادة[2]، ومنهم من استثنى مع الإرادة الفكر[3] والرؤية[4].

[162أ] واختلفوا هل يجوز أن يكون في أفعال الباري/ ـ سبحانه ـ[5] تولد؟

فصار جماعة إلى منعه لأن قادرية الباري [ـ تعالى ـ[6]] عامة؛ فلا تتعلق بشيء في محلها، وإنما تتعلق بما هو خارج عن محلها، ونسبتها إلى ما خرج عن محلها نسبة واحدة[7].

وصار آخرون إلى أن التولد معقول في أفعال الله [ـ تعالى ـ[8]]؛ فإن السبب المولد إذا جاز وقوعه من الله ـ تعالى ـ فلا يسوغ أن يتأخر المسبب[9] عن السبب إلا بمانع، وليس صدوره من الصانع مانعا لثبوت[10] المسبب مترتبا عليه، فلزم أن يولد

[339د] فيه[11] ـ[12]، وهذا/ أقرب إلى قياس مذهبهم.

ثم[13] حجته عليهم أن قال: «**هذا الذي زعم الخصم أنه متولد لا يخلو إما أن يكون مقدورا أو غير مقدور، وكلاهما باطل فالقول بالتولد باطل**».

---

(1) أصول الدين، ص: 138ـ139.
(2) هذا موقف ثمامة بن الأشرس، المقالات، ص: 407.
(3) ج: الذكر.
(4) هذا موقف صالح قبة، المقالات، ص: 407.
(5) ساقط من: أ.
(6) ساقط من: أ. د.
(7) المقالات، ص:414.
(8) ساقط من: أ. د.
(9) ساقط من: ج.
(10) أ. ب. د: ثبوت.
(11) د: منه.
(12) المقالات، ص: 414، المواقف، ص: 317، المجرد، ص: 131ـ132ـ133.
(13) ساقط من: أ. ب. ج.

أما المقدمة الأولى فهي أولية؛ فإن القسمة حاصرة دائرة بين النفي والإثبات، وأما إبطال كونه مقدورا[1] فمن وجهين:

أحدهما: أن المسبب[2] عندهم واجب عند وجود سببه، فلا تصح نسبته إلى الفاعل، ومن المحال أيضا حصول أثر واحد عن مؤثرين.

والوجه الثاني: أنه[3] لو كان مقدورا لصح من العبد إيقاعه بدون توسّط السبب؛ إذ حق القادر أن يتمكن من فعل ما هو قادر عليه ومن[4] تركه[5]. واستشهد بقادرية[6] الباري ـ سبحانه[7] وتعالى ـ[8] فإنه لما كان قادرا على المسببات صح إيقاعها[9] بدون أسبابها.

وإبطال فرقانهم بين الشاهد والغائب بأن الباري ـ سبحانه ـ[10] قادر لنفسه[11]، والعبد قادر بالقدرة من حيث إن المؤثر في الفعل شاهدا وغائبا عندكم[12] كونه قادرا لا ثبوت القدرة.

وأما القول بأنه[13] غير مقدور مع كونه فاعلا له: فباطل؛ إذ الفاعل لابد أن يكون

(1) ساقط من: ب.
(2) أ . ج: السبب.
(3) ساقط من: أ . ب.
(4) ساقط من: أ . ب . د.
(5) الإرشاد، ص: 206 ـ 207.
(6) ب: بقادرة.
(7) ساقط من: أ . ج ـ د.
(8) ساقط من: أ.
(9) ب . د: إيقاعه.
(10) ساقط من: أ . ج.
(11) ب: بنفسه.
(12) ساقط من: أ . ج . د.
(13) ج: أنه.

قادرا على فعله. فإن سلموا أنه غير فعل لفاعل[1] السبب فهو إما أن يكون له فاعل أو لا فاعل له، والقول بفعل لا فاعل له يبطل دلالة الفعل على الصانع، والقول بأن له فاعلا غير فاعل السبب تسليم المسألة[2]./ [340د]

فهذا سياق كلام صاحب الكتاب وبيان حجته.

ثم نقول: السبب المولد إن كان هو المقتضى لثبوت ما يولده فلا معنى له إلا أنه غير[3] علة فيه؛ لأن معقول العلة ما يقتضي/ ثبوت المعلول على حكم الإيجاب، [224ج] وذلك ثابت في السبب، وفصلكم بينه وبين العلة أنه مما[4] يجوز أن يمنعه مانع بخلاف العلة، فنقول:

ما يقتضي ثبوت مسبب إن كان يقتضي باعتبار ذاته، فذاته لا تزايله، فكيف يصح أن يمنعه مانع؟ وما باعتباره اقتضى[5] عند عدم المانع يقتضي عند وجوده، وما تأثير المانع باعتباره[6] في رفع[7] صفة فيه أو في[8] رفع ذاته، وتلك/ الصفة المرفوعة صفة [115ب] نفسية أو[9] معنوية. والنفسية يستحيل ارتفاعها، والمعنوية يستحيل ثبوتها للأعراض، وكل ذلك خبط تلقّوه من مذهب الفلاسفة و[10]الطبائعيين[11] ـ على ما نبهنا عليه ـ.

---

(1) ب . د: الفاعل.
(2) الإرشاد، ص: 207 ـ 208.
(3) ساقط من: أ. ب . د.
(4) ب: ما.
(5) ساقط من: ج
(6) ساقط من: أ . ج.
(7) ساقط من: ج.
(8) ساقط من: أ . ب.
(9) د: لا.
(10) ساقط من: أ . ج.
(11) المجرد، ص: 133ـ134.

ثم ذكر الإلزامات على القول بالتولد وهي كثيرة: ولكن نختصر في ذكرها من غير إكثار، ولنبدأ بما ذكره صاحب الكتاب.

[فمما ذكره صاحب الكتاب][1]ـ[2]: «**من رمى سهما واخترمته المنية قبل وصول السهم إلى الرمية، ثم اتصل بها، وصادف حيا، فإنه يحصل به جرح، ولا يزال ساريا إلى أن يفضي إلى الزهوق[3]، فهذه الآلام والساريات أفعال الرامي[4] وقد رمت/ عظامه، ولا** [163أ]
**مزيد في الفساد على نسبة قتل إلى ميت، ولا خفاء بأن الأفعال لا يصح وجودها/ من** [341د]
**ميت، ولو جاز وقوعها من ميت لبطلت دلالة الفعل على كون الفاعل حيا** »[5].

ثم وجود الفعل حالة عدم الفاعل يمنع أيضا[6] الاستدلال بوجود الحوادث على وجود الصانع.

وإن قالوا: الفعل يدل على فاعل، ولا يلزم منه وجود الفاعل حالة وجود فعله.

فنقول: لابد من إضافة الفعل إلى الفاعل، ويمتنع صدوره مضافا إليه في حالة امتناع كونه فاعلا؛ إذ الصدور منه[7] يقتضي صحة ذلك، والامتناع يناقض الصحة.

ومما يلزمهم أن يكون الموت المستعقب للآلام متولدا عن الفاعل للألم؛ فإن نسبة تعقب الآلام المتوالية المتعاقبة إلى فعله كنسبة تعقب الموت له[8].

وهذا إلزام واقع، ولم يتأت للجبائي انفصال عنه إلا بخرق الإجماع في نسبته إلى

---

(1) هو إمام الحرمين الجويني.
(2) ساقط من: ب . ج . د .
(3) د: الزهرق.
(4) د: للرامي.
(5) الارشاد، ص: 208
(6) ساقط من: أ.
(7) ساقط من: ج.
(8) ساقط من: ج.

الفاعل للألم، وقد أجمعت الأمة على أن الباري [ـ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ـ][1] هو الذي يحيي ويميت، وهو[2] قد نسب الإماتة إلى غيره، ويلزمه أن يكون قادرا على الإحياء أيضا على الجملة؛ لأنه ضده.

ودليل الخصوم على أن المتولد فعل لفاعل السبب: أنها واقعة على حسب القصود[3] والدواعي، وقد سبق/ الكلام على هذه الشبهة. [225ج]

**قال: «والذي نورده هنا ذكر أمور ساعدونا على أنها غير متولدة، مع أنها واقعة على حسب الدواعي والقصود[4]، منها[5]: الشبع، والري عند الأكل والشرب،/ والسقم، والشرب،/ والسقم، والبرد، والموت[6] عند معظم المعتزلة[7]، والحرارة عند احتكاك جسم بجسم على[8] تحامل[9] واعتماد، وسقط الزناد عند الاقتداح، وفهم المخاطب، وخجل الخجل، ووجل الوجل، عند الإفهام والتخجيل والتخويف»[10]ـ[11].** [342د]

قلت: قوله: «**عند معظم المعتزلة**» نبهك بهذا[12] على خلاف لهم فيما ألزمهم، وهو ثابت في الأكل والشرب بالنسبة إلى توليد الري والشبع، وفي تولد الحرارة عند الاحتكاك، وقد ذهب المحصلون منهم إلى أن الحرارة غير متولدة من الاحتكاك، وهي

---

(1) ساقط من: أ. ج. د
(2) ساقط من: ب. ج.
(3) أ. د: المقصود.
(4) ب. د: المقصود، ج: القصد.
(5) ب: منه.
(6) ساقط من: أ. ج. د.
(7) المقالات، ص: 402ـ403ـ407ـ408ـ409ـ414، المجرد، ص: 283.
(8) الإرشاد: مع.
(9) ج: تماثل، د: الحامل.
(10) ب: التفيهم.
(11) الإرشاد، ص 208.
(12) ساقط من: أ. ج. د.

واقعة على حسب الدواعي[1].

وذهب بعضهم إلى كونها متولدة طردا للقياس، وألزمهم على[2] ذلك سقوط[3] الزناد[4] عند الاقتداح[5]. وجر ذلك إشكالا، وهو وقوع الأجسام ـ وهي ليست من جنس المقدور ـ متولدة، وإذا قلنا: بتماثل الجواهر، لزم أن تقع جميع الجواهر متولدة عن فعل العبد، وذلك معضل عليهم.

وإن زعموا أن النار كانت كامنة في الجسم فتحركت، فالمتولد[6] حركة الجسم عند الاعتماد على جسم، وهذا هوس؛ فإنَّا[7] نعلم أن الحجر والزناد ليس فيه قبل القدح[8] شيء، وكذلك المَرْخُ[9] ـ[10] إذا نشر بالمناشير فلا نار فيه، وعند حكه تظهر النار.

ومما يلزمهم: النظر والاستدلال فإنهم[11] زعموا أن النظر يولد العلم عند انتفاء الآفات المانعة، ـ وقد تكلمنا على ذلك في كتاب النظر ـ[12]، إلا أنهم سلّموا أن تذكر النظر غير مولد للعلم[13]، وحصول/ العلم عقيب التذكر المقدور، كحصول العلم [343د]
عقيب النظر المقدور، فيلزم منه التولد في التذكر.

---

(1) المقالات، ص: 404.

(2) ساقط من: ج .

(3) أ . ج . د: سقط.

(4) أ . ب . ج . د: النار، الإرشاد: الزناد.

(5) الإرشاد، ص: 208.

(6) ب: في المتولد.

(7) د: قلنا.

(8) ب: القرد.

(9) ب: المراخ.

(10) «المرخ من شجر النار»: لسان العرب: 3/ 53 (مادة مرخ).

(11) ساقط من: ج.

(12) فصل «بالنظر يحصل العلم».

(13) ساقط من: أ . ج . د.

ومما يلزمهم: أن الأصوات عندهم لا تقع إلا متولدة[1]، فيقال: ما المانع من كونها مباشرة بالقدرة؟

[164أ] ومما يلزمهم: القول/ بكون الألوان متولدة من فعل العبد، كالدبس[2] إذا ضرب في الناطف، وكذلك الأعسال[3]، فإنها[4] عند الضرب يتغيّر لونها وتحُول عما كانت عليه، / وقد منعه الأكثرون. وقد[5] ذهبت شرذمة/ من البغداديين[6]، [116ب][226ج] والبصريين[7]، إلى وقوعها متولدة طردا لقياسهم.

ومما يلزمهم: نقض[8] صورة التولد وهو إذا تحرك الأصبع تحرك الخاتم، فزعموا أن حركة الأصبع واعتماده على أجزاء الخاتم [ تولد حركة في الخاتم[9]]، ولا شك أن الأصبع لايشغل أحياز الخاتم إلا إذا فرغها الخاتم، فيفضي إلى تقدّم المسبب على السبب، وهذا باطل في العقول.

ومما طالبهم به القاضي: أن يكون الإدراك متولّدا عن التحديق[10] واعتمادات في الحدقة عند انبعاث الأشعة؛ فإنه على حسب الدواعي والقصود[11].

ومما يلزمهم: أن يكون الإدراك مولّدا للعلم، كما قالوا: إن النظر يولد العلم، فإن

---

(1) المقالات، ص:402.

(2) «الدبس الجمع الكثير من الناس... والدبس عسل التمر وعصارته»: لسان العرب:6/ 75، (مادة دبس).

(3) ج: الاعمال.

(4) ساقط من: أ. ب.

(5) ساقط من: أ. ب.

(6) أصول الدين، ص: 138_139.

(7) المقالات، ص: 402_403_414، المواقف، ص: 318.

(8) أ. ج. د: بعض.

(9) ساقط من: ب.

(10) أ: التحقيق.

(11) أ. د: المقصود.

الإنسان إذا أراد حصول العلم سعى في تحصيله بالالتفات إليه ليدركه، وذلك معلوم.

وقولهم[1]: إنه يلزم منه أن يكون العلم للباري ـ سبحانه ـ[2] حاصلا/ حادثا[3] [344د] متولدا عن كونه مدركا، لا ينجيهم عن الإلزام؛ فإن الملزم يقول: يلزمك ذلك أيضا على قود أصلك، فإنك أخذت كون الشيء واقعا على حسب[4] الداعية والقصد[5] دليلا على كونه فعلا له، فيتعين عليك طرد دليلك، والاعتذار عن نقض الدليل بلزوم المحال لايدفع النقص، ولا يكون عذرا عن لزومه.

أورد صاحب الكتاب [في آخر الكلام[6]] عليهم سؤالا فقال: «**كلما ألزمتمونا[7] من التخجيل والإفهام والتخويف لا يطرد، بل يختلف فلا يصح كونه مولدا**»،

و[8] أجاب بأن قال: «**هذا الذي ذكرتموه من عدم الاطراد وثبوت الاختلاف يجري فيما ادعيتموه مولدا وهو الرمي والجرح ورفع[9] الثقيل وشيله وكل ما يتنازع فيه**»[10].

أما الرمي فإشارته فيه ظاهرة؛ إذ الانسان يرمي فيصيب الغرض تارة، ولا يصيبه[11] أخرى[12]، والجرح قد يفضي[13] إلى السريان تارة[14] وقد يندمل أخرى، فأما رفع

---

(1) ج: قوله.
(2) ساقط من: أ . د.
(3) ساقط من: ج.
(4) ب: سبب.
(5) أ . ب . ج: القصود.
(6) ساقط من: ج.
(7) ج . د: الزمتموه.
(8) ساقط من: ج .
(9) ج: ومع.
(10) الإرشاد، ص: 208ـ209.
(11) أ . ب .د: يصيب.
(12) ساقط من: ب.
(13) د: ينفي.
(14) ساقط من: ب.

الثقيل فننبه[1] عليه ثم نشير إلى معضلة منهم فيه، وعند القول: إن تحريك الثقيل يمنة ويسرة بالاعتماد عليه ودفعه، وإذا أراد رفعه وإقلاعه[2] اختلفوا فيه:

فذهب المتقدمون منهم[3] إلى أن الاعتماد الذي يحرّكه يمنة ويسرة به[4] يرفع إلى جهة التصعد[5]،

[345د] و[6]قال أبو هاشم ومتبعوه: ليس ذلك/ بصحيح، ولابد من[7] زيادة[8] حركات على القدر الذي يحركه به في جهة اليمنة واليسرة[9]ـ[10]، وقال: معتمدنا في التولد إنما هو ما نحسه من جريان الأمر على حسب دواعينا وقصودنا، ولاشك أنا[11] نجد من شخص قدرة على تحريكه يمنة ويسرة، ولا يقدر على رفعه، فيلزم أن يكون ما به يحركه ليس[12] ما به[13] يرفعه.

وقد اختلفوا أيضا إذا رفعت جماعة ثقيلا، وكل واحد يستقل بحمله:

فقال: الكعبي وعباد الصيمري[14]ـ[15] وأتباعهما: يحمل كل واحد من الأجزاء ما

---

(1) أ. ب: فنفيه.

(2) ب. ج. د: إقلاله.

(3) ساقط من: أ. د.

(4) ساقط من: ج.

(5) المواقف، ص: 126ـ128

(6) ساقط من: ب. ج.

(7) ساقط من: ج

(8) أ: زياد.

(9) المواقف، ص: 128ـ130

(10) ساقط من: أ. ب. د.

(11) ب. د: أن.

(12) ساقط من: ج.

(13) سا قط من: ج.

(14) ب: العميري.

(15) هو عباد بن سليمان الصيمري منسوبا إلى نهر من أنهار البصرة يقال له الصيمر عليه عدة قرى، أما
==

لم يحمله الآخر، ولا يشتركان في حمل[1] جزء[2]،

وذهب غيرهم من المعتزلة [إلى أن كل واحد من الجماعة يؤثر في كل جزء، والشركة حاصلة، وهذا مذهب معظم المعتزلة[3]_[4]./ [165أ]

أما إشارة صاحب الكتاب في مجاري كلامه فهو أن رفع الثقيل وشيله لا يطرد، فقد يرتفع للشخص تارة ولا يرتفع أخرى[5].

فأما ما ذهب إليه المتقدمون فيرد عليهم ما أورده أبو هاشم.

[وأما ما ذكره أبو هاشم[6]] ففيه اجتماع مثلين ـ وهو لا يأبى ذلك ـ، وقيام الدليل على إبطال اجتماع المثلين مبطل لقوله، غير أنا نقول له: إذا ولد الرافع حركة[7] واحدة في الجسم استحال ألا يتحرك؛ إذ يلزم منه قيام حركة بجسم وهو ساكن في حيزه، وفي ذلك/ إبطال حقيقة الحركة؛ إذ النقلة لا بد فيها من تفريغ واشتغال، [346د] فاشتراطه زيادة حركة على ما به يتحرك إلى سائر الجهات في جهة التصعد، اشتراط زيادة لا تصح إذا فقدت[8] أن ينتفي ما شرطت فيه، وذلك ينافي في حقيقة الاشتراط.

---

= الصيمرة فهي بلد بين ديار الجبل وخورستان، وقيل الصمري أو الصميري، هو أحد رجال الطبقة السابعة من المعتزلة، وأحد كبار رجالاتها، أقيمت بينه وبين عبد الله بن سعيد مناظرة، وكان في أيام المأمون، وقد زعم أن بين اللفظ والمعنى طبيعة مناسبة، فردوا عليه ذلك، وقد أخذ عن هشام الفوطي وخرج عن حد الاعتزال إلي الكفر والزندقة، وكان الجبائي يصفه بالحذق، وقد ملأ الأرض كتبا وخلافا. انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: 77، المقالات، ص: 640، الانتصار، ص: 203ـ238، تبيين كذب المفتري، ص: 133، الملل والنحل: 1/ 73ـ74.

(1) ساقط من: ج

(2) المواقف، ص: 156

(3) ج: الشخص.

(4) المواقف، ص: 156.

(5) الإرشاد، ص: 209

(6) ساقط من: ب.

(7) ساقط من ج.

(8) د: تغدت.

وأما اختلافهم في الجماعة إذا حملوا ثقيلا وكل واحد منهم[1] يستقل بحمله[2] فحيرة لازمة من القول بالتولد.

[117ب] وإنما ذكرنا ذلك لتعرف أن تفريعات[3] المذاهب/ الفاسدة تجرّ إلى فساد وحيرة، فيعتبر الناظر في التفاريع، فيستهجن الأصل[4] المتفرع إليها.

فقيل لعباد الصيمري[5]: الجزء[6] الذي يختص به بعض الحاملين معين أو مبهم؟ ومحال ارتفاع جزء مبهم[7]، وليس تعيين جزء بأولى من جزء، وهذا الحامل[8] إذا كان بانفراده يستقل بالحمل لجميع الأجزاء، فما وجه[9] انفراده بجزء دون جزء؟

فقال: «لا أعرف وجه الاختصاص»، هذا هو عين[10] الحيرة.

[ج228] / ثم قيل للآخرين: عين[11] ما تولد من فعل أحد الحاملين تولد من الآخر أم لا؟

فإن كان الأول فهو فعل واحد [وأثر واحد][12] عن مؤثرين، وهو[13] محال، وإن كان الثاني فارتفاع الجسم بأحدهما حاصل، فلا افتقار إلى فعل الثاني.

---

(1) ساقط من: د.
(2) المواقف، ص: 156.
(3) ج: تعريفات.
(4) ج: الفصل.
(5) ساقط من: أ. ج . د.
(6) ساقط من: ب.
(7) ب . د: منهم.
(8) ب . د: المحال.
(9) ج: وجد.
(10) ساقط من: أ . ب . د.
(11) ساقط من: أ.
(12) ساقط من: ب.
(13) ساقط من: د.

وكفى هذا التنبيه، فقد كدنا[1] نخرج عن شرط الكتاب.

○○○○○

(1) أ: كنا.

## باب: فصل

## [فيما ذهب إليه الفلاسفة في عالم الكون والفساد]

[347د] ومقصود صاحب الكتاب / بهذا الباب[1] ذكر[2] مستند مذهب المعتزلة القائلين بالتولد، فإنا ذكرنا أن مصدر هذا المذهب من الطبائعيين، وقد جره الكلام إلى ذكر الأسباب إلى المبدإ الأول عندهم، وهو واجب الوجود، ونحن نوضح مذاهبهم.

فالذي صار عليه ارسطا طاليس ومن تابعه من المتأخرين كابن سينا[3] والفارابي[4] ونحوهما، أن واجب الوجود لذاته ليس إلا واحدا من كل وجه، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فواجب الوجود إذن لا يتصور[أن يوجد][5] منه إلا واحد؛ لأنه لو صدر عنه اثنان لكان باعتبارين مختلفين، وفي ذلك إثبات كثرة في واجب الوجود، وذلك مناف لوجوب وجوده[6]، وذلك الواحد هو العقل الأول، وهو الذي سماه صاحب الكتاب «الروحاني الأول»[7].

---

(1) ساقط من: أ. د.

(2) ب: ذكر.

(3) هو الحسين بن عبد الله بن سينا أبو علي شرف الملك: الفيلسوف الرئيس صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات، صنف نحو مائة كتاب، ونظم الشعر، من أشهر كتبه: «القانون» و«الشفاء» و«السياسة» ولد سنة: 370هـ، وتوفي سنة: 428هـ. انظر: وفيات الأعيان: 2/ 157، لسان العرب: 2/ 291، الأعلام: 2/ 242.

(4) هو محمد بن محمد بن طرحان بن أوزلغ أبو نصر الفارابي، ويعرف بالمعلم الثاني، أكبر فلاسفة المسلمين، تركي الأصل مستعرب، ولد في فاراب على نهر جيحون، وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها...أكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره ...ولد سنة: 260هـ، وتوفي سنة: 339هـ، له نحو مائة كتاب منها: «الفصوص» «إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها» «آراء أهل المدينة الفاضلة». انظر: وفيات الأعيان: 5/ 153 ـ 157، البداية والنهاية: 11/ 224، الأعلام: 7/ 20.

(5) ساقط من أ. ج. د.

(6) النجاة، ص: 310 ـ 315.

(7) الإرشاد، ص: 209.

ثم العقل الأول صدر عنه أربعة جواهر وهي: عقل، ونفس، وفلك مركب من جوهرين: مادة وصورة.

ثم العقل الثاني أوجب كذلك.

وكذلك الثالث على هذا الترتيب إلى أن كملت عشرة عقول وتسعة أفلاك وتسعة نفوس.

ثم تحركت الأفلاك فوُجدت/ العناصر، ثم امتزجت فتركب العالم السفلي. [166أ]

فالأجسام العلوية مركبة تركيبا لا ينحل قط، ثم آل[1] الأمر إلى تركيب لابد له[2] من الانحلال، فسموا/ التركيب والانحلال كونا وفسادا[3]، ثم ما يحصل من التركيب [348د] من آثار الطبيعة.

وغرض الفصل الكلام في الإيجاب الطبيعي[4]، إلا أن الكلام جر في النظر في[5] الأسباب إلى الكلام في كل سبب، فواجب الوجود عندهم هو سبب الأسباب، وعلة العلل، ولا علة لوجوده[6]. ولابد من مكالمتهم في جميع ذلك، ثم نعود/ ونتكلم على [229ج] السبب المعبر عنه بالطبيعة مستعينين بالله ـ تعالى ـ[7] وهو خير معين.

أما قولهم: إن[8] الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

فنقول: هذه مقدمة غير ضرورية، وقد قال جماعة من حكمائهم: إنه يصدر عن

---

(1) د: مال.
(2) ساقط من: ج . د.
(3) النجاة، ص: 310 ـ 316، المواقف، ص: 263.
(4) الإرشاد، ص: 209.
(5) أ . ج . د: إلى.
(6) النجاة، ص: 273 ـ 276.
(7) ساقط من: د.
(8) ساقط من: ب . ج . د.

واجب الوجود متكثر[1]، واختلفوا فيه.

وقولكم: إنه[2] لو صدر عنه اثنان لكان باعتبارين مختلفين، عليه سؤالان:

أحدهما: منع ذلك، وهو منقوض بالعقل الفعال[3].

والثاني: أن ثبوت اعتبارين لا يلزم منه كثرة تنافي الوحدة؛ فإن كثرة الاعتبارات ليست كثرة في الذات، ألستم قلتم: إن واجب الوجود مبدأ الموجودات وعلة فيها! ومعلوم أن معقولية وجوب[4] الوجود لا يعطي كونه مبدأ وعلة، فهما[5] اعتباران مختلفان.

فإن قالوا: هذه الاعتبارات[6] ترجع إلى نسب وإضافات.

[349د] قلنا: فأنتم أضفتم الإيجاب [في المعلول[7]] / الأول إلى هذه الاعتبارات والنسب، فهلا كان واجب الوجود يقتضي باعتبارات مختلفة كما اقتضى المعلول الأول؟ وهذا إلزام واقع.

وقولهم: إن المعلول الأول صدر عنه أربعة جواهر وهي: عقل، ونفس، وفلك هو[8] مادة وصورة.

قلنا: أصلتم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ثم قلتم: هذا الواحد الصادر عن واجب الوجود صدر عنه أربعة جواهر، فمن أين أتت الكثرة الموجبة للعدد، مع أن

---

(1) هذا قول أرسطو طاليس وابن سينا وغيرهم، الملل والنحل: 2/ 121، المطالب العالية: 4/ 372.
(2) ساقط من: أ. ج. د.
(3) ج: الفعل، د: الفاعل.
(4) ب: وجوب.
(5) أ. ب. ج: فيهما.
(6) أ: العبارات.
(7) ساقط من: ج.
(8) د: من.

الصادر/ واحد؟ [118ب]

قالوا: لأنه ممكن صادر عن الغير، وواحد، وعقل. [فباعتبار كونه عقلا صدر عنه عقل][1]، وباعتبار إضافته إلى الغير صدر عنه نفس؛ لأن الإضافة لها تعلق بالغير والنفس لها تعلق[2] بالغير، وباعتبار كونه ممكنا صدرت عنه مادة؛ لأن المادة لها طبيعة عدمية، [والإمكان له طبيعة عدمية][3]، وباعتبار كونه واحدا صدرت عنه صورة، فحصل بذلك أربعة جواهر، وهذا أحسن من طرد الفقهاء في الفروع.

فنقول: هلا قلتم: إن واجب الوجود صدر عنه باعتبار وجوب الوجود موجود[4]، وباعتبار كونه مبدأ شيء، وباعتبار كونه عقل ذاته شيء؟ وكل ذلك خبط.

على أنا نقول: الإمكان حكم عقلي، والصدور على الغير إضافة، وكونه واحدا يرجع إلى سلب، وكذلك/ كونه عقلا؛ إذ هو عبارة عن تجرده عن المادة على/ مذهبهم. [350د][230ج]

وما السر في كون الوحدة مقتضية في المعلول الأول والثاني والثالث إلى التسعة، ولا تكون الوحدة مقتضية في الواجب لذاته؟ وهل هذا إلا تحكم؟

ثم نقول: لم[5] وقف الاقتضاء على العقل العاشر؟

وهل اقتضى العقل العاشر/ عقلا ونفسا وفلكا؟ [197أ]

فما الواجب للوقوف على عشرة من العقول وتسعة نفوس وتسعة أفلاك؟

وهلا تمادى هذا[6] الاقتضاء على هذا النمط من غير وقف[7] ولا يتغير الترتيب؟

---

(1) ساقط من: ب.
(2) ج. د: علاقة.
(3) ساقط من: ج.
(4) ج: موجب.
(5) ساقط من: ب.
(6) ساقط من: أ. ج. د.
(7) ب: وجوب.

وهلا قلتم: إن واجب الوجود يفيض فيضا عاما على هذا العالم من غير أن تتغير ذاته، كما قلتم في العقل العاشر إنه يفيض ويعطي كل قابل ما استعد له من غير تغير في ذات المفيض؟!

ولئن قالوا: إنما اختلف ما صدر عنه بحسب القوابل والحوامل.

[قيل لهم: وهلا اختلف ما صدر عن الواجب لذاته بحسب القوابل والحوامل][1]، فما الذي أوجب اختصاص ذلك بالعقل الفعال عندكم؟

وإذا شرعتم في تحقيق الوجود، وبيان علة كل موجود، فما علة الكواكب؟ وما المقتضى للشمس والقمر وسائر ما يوجد بالفلك؟ فما أثبتم سوى أربعة اعتبارات يحصل بها أربعة جواهر، فقد كثرت الموجودات عليكم، وتاهت عقولكم واتسع الخرق عليكم.

[351د] والموجود/ الأول الواجب لذاته فاعل عندنا بالاختيار، و[2] يفعل الكل، وينسب إليه الكل، فهو [رب كل شيء و][3] خالق كل شيء، فزالت الحيرة، وانقشعت الظلمة عند الانتهاء إلى رب كل شيء ورازق كل حي، وبالله ـ سبحانه ـ[4] التوفيق.

وأما آراؤهم على قواطع المتكلمين، فقد بان ضعف مقالتهم وشدة حيرتهم عند[5] المحاقة، ولما ضاق بهم النطاق، قالوا: لا يدرك هذا بالبرهان، وإنما يُصار إليه بالعلوم الرياضية[6]، فمن أدركها وأحكمها وقف[7] على[8] ما قلناه[9] ضرورة.

(1) ساقط من: د.
(2) ساقط من: أ . ج.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: أ . ج . د.
(5) د: عن.
(6) الإرشاد، ص: 210.
(7) ساقط من: أ . ب . ج.
(8) ساقط من: ج.
(9) ب: ما قلنا.

و[1] كأنهم يشيرون إلى أن هذه العلوم بها تتهيأ النفس الناطقة لأن يُفاض عليها[2] العلم، وهذا سخيف؛ فإن العلم بالهندسة نظر في كمية الجسم المتّصلة، وعلم الحساب[3] نظر في الكمية المنفصلة، والنظر في الهيئة نظر في كيفية الأجسام، والنظر في الموسيقى نظر في ترتيب/ الألحان وتقطيعها على وجه مخصوص، وكل ذلك نظر فيما يباين المطلوب وينافيه[4]. [ج231]

وقد علم أن الإلف بالمحسوسات والنظر في المتخيلات والتوهمات مما يبعد على الناظر نيل المعقولات، فكيف صار النظر في أحكام ما يستحيل على واجب الوجود ويخالفه سببا لإدراك ذاته لا من جهة احتياجه وافتقاره؟

ثم نحن ننظر في جهة احتياجه وافتقاره، فنثبت له صانعا، و[5] لا يصح فيه[6] الافتقار،/ بل هو المستغني على الإطلاق. [د352]

وقد قرر في علومكم أن موضوع العلم الإلهي هو النظر في الوجود بما هو موجود[7] ممكن، وفي سبب[8] ذلك الوجود[9] الممكن[10]، فكيف جعلتم[11] الآن النظر في وصف الكمية والكيفية وهي غير ملحوقة في ذلك العلم، بل لا بد أن ينافيها ويتجرد عنها؟ فهل هذا إلا تلاعب بالضعفاء وإضلالهم عن مشاهدة حيرتكم

(1) ساقط من: ب.
(2) ب: عليه.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: أ.
(6) ساقط من: ج.
(7) أ. ب. ج: وجود.
(8) ب: سببه.
(9) ب. ج. د: الموجود.
(10) النجاة، ص: 235 ـ 340
(11) أ: لمحتم، ب: جعلها.

وهجركم ليغتروا بمقالتكم؟

ثم أسستم علما سميتموه علم المنطق[1]، وتكلمتم فيه على البراهين والحدود، [119ب][168أ]حتى إذا دعتكم الحاجة إلى استعماله عدلتم/ عنه كل/ العدول، واقتنعتم في القطعيات بما لم يقتنع به حوادق الفقهاء في الظنيات، وما أنتم إلا كمن يعرف العروض ولا طبع له في الشعر: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ[2] لَهُۥ نُوراً فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[3].

وقد حان الأوان[4] أن نتكلم على الطبائعيين فهو[5] المهم في عرض هذا الباب.

وقد قيل لهم: لم خالفتم بين ما يقتضي بالذات وبين ما يقتضي بالطبع حتى صح في المقتضي بالطبع أن يمنعه مانع، ولا يجوز ذلك في المقتضي بالذات؟

قالوا: لأن المقتضي بالذات اقتضاؤه باعتبار ذاته، فمتى تحققت[6] ذاته ثبت المقتضي[7] المترتب على ذاته، والمقتضى بالطبع إنما يقتضي بقوة في ذاته، وقد تختل القوة وتضعف عند وجود المانع، فلهذا فرقنا./ [353د]

---

(1) المنطق في اللغة: الكلام، وعند الفلاسفة آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في الفكر، أو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر، أو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات، وأول من هذب قواعد المنطق أرسطو ورتب مسائله وفصوله، إلا أنه سماه بالتحليل لا بالمنطق، وأول من أطلق اسم المنطق على هذا العلم شراح أرسطو، ثم شاع استعماله بعد الإسكندر الأفروديسي، وسماه العرب بعلم المنطق تارة، وعلم الميزان أخرى، وهو عند الفارابي رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها، وعند ابن سينا خادم العلوم لأنه آلة لها، وعند الغزالي معيار العلوم. ابن خلدون، المقدمة، ص: 908، الفارابي، إحصاء العلوم، ص: 13ـ 23، المعجم الفلسفي: 2/ 428.

(2) ساقط من: أ.

(3) النور / 39.

(4) أ. د: الان، وهو ساقط من: ج.

(5) أ. د: فهم.

(6) ب: عقلت.

(7) أ. ب. د: الاقتضاء.

قلنا: ما اقتضى عند فقد المانع لا يصح أن يكون مقتضيا باعتبار عدم المانع؛ إذ النفي المحض غير مقتض، وتلك القوةُ إذا لم تنتف، فما[1] باعتباره ثبت الاقتضاءُ لم ينتف [2]، فأي فرق بعد وجود مابه حصل الاقتضاء بين أن يكون ذاتا أو[3] قوة في ذات لولا القناعة بما لا يتضح للعقول؟

ثم نقول: جريتم على قياس في الطبيعة، وجعلتم بعض الأشياء يؤثر في حرارة؛/ لأنه حار، وبعض الأشياء يؤثر في برودة؛ لأنه بارد[4] [بالطبع، حتى][5] ـ[6] [إذا وردت عليكم النقوض بما أفادته التجربة في الوجود قلتم: هذا يفعل بالخاصية[7] لا] بالطبع، فنقضتم كلامكم في أن الحار يؤثر في حرارة، والبرودة تؤثر في برودة، واعتللتم بخاصية مجهولة لا يهتدى إليها بذكر خاصية وماهية[8]، وتعليل النقض[9] لا يصح، فبئس الوهم وهمكم، غفلتم عن صانع الوجود ومدبره، وأحلتم الموجودات على ما لا يصح منه الفعل، حتى إذا[10] شهد الوجود بنقض أصولكم حرتم[11] وتنازعتم في الأمر[12]؛ أليس الزعفران القليل منه له تأثير، والكثير منه[13] بعكسه عندكم؟ والكثرة تقتضي ـ على قياس الطبيعة ـ زيادة؛ لأن كل جزء من [ج232]

(1) ب: فيما.
(2) ج: يقتضي.
(3) ب. ج: و.
(4) ب. ج. د: بارد حتى.
(5) ساقط من: ب.
(6) النجاة، ص: 188 ـ 189، المواقف، ص:122
(7) ساقط من: ج.
(8) ب: ما هي.
(9) ساقط من: ج.
(10) ساقط من: ب. ج. د.
(11) ج: خضتم.
(12) ساقط من: ب.
(13) ساقط من: ج. د.

البسيط المتساوي الأجزاء يقتضي ما يقتضيه[1] الجزء الأخر، فلا يحصل بالكثرة/ إلا زيادة في النوع المقتضي، فكيف انعكس الأمر؟ فلا بد لكم[2] من الرجوع إلى دعوى الخاصية، وهكذا في كل ما تلزمون في هذا الباب. [354د]

ثم نقول في الحادث بالطبيعة: على زعمكم كل حادث فلا بد له من محدث[3]، فإن كان المحدث له الطبيعة فهي حادثة أم قديمة؟

فإن كانت حادثة افتقرت إلى محدث، ثم المحدث إلى محدث، فإما أن يفضي إلى أسباب ومسببات لا تتناهى، وهي[4] محال؛ لأن ما أحال عللا ومعلولات لا تتناهى ثابت في الأسباب أيضا من حيث توقف المسبب على السبب[5]، والإمكان ثابت في المسببات، والممكن من حيث ذاته إذا جُرّد النظر إليه ليس إلا معدوما، والوجود له من غيره، فإذا لم يقف على سبب ولا سبب[6] له كان الكل معدوما، فلا بد من الاستناد إلى غير ممكن والوقوف[7] عنده لمنافاة الوجوب الصدور[8]عن الغير.

وأما[9] إن كانت الطبيعة قديمة فإما أن يكون لها مانع أو لا: والقول بعدم المانع يلزم ألا يكون/ المسبب حادثا، وقد فرضناه حادثا فهو خُلف، وإن كان لها مانع فهو إما قديم أو حادث: والقول [بقدمه يحيل عدمه، والقول بحدثه][10] يوجب اقتران المسبب بها لخلوها عن المانع مع القول بقدمها. [169أ]

---

(1) د: يقتضى.
(2) ساقط من: ج. د.
(3) النجاة، ص: 273 ـ 276.
(4) أ: هي.
(5) ب. ج . د: السبب.
(6) ج: للمسبب.
(7) ج: فالوقف.
(8) ج: للصدور.
(9) ساقط من: أ. ب . د.
(10) ساقط من: ج.

وإذا/ لزم الوصول إلى واجب بذاته[1]، ولا يصح أن[2] يكون علة لبطلان صدور الحادثات عنه، فيلزم أن يكون فاعلا مختارا[3]. [355د]

وعموم قدرته وإرادته ينافي صدور حادث عن غيره، فبطل اقتضاء الطبيعة وبطل القول بالتولد المأخوذ/ عنها. [233ج]

ثم نقول: ما معنى الامتزاج الذي ذكرتموه وأحلتم الأمر عليه، أهو إشارة إلى تداخل الجواهر؟ وهو محال[4]؛ لأن كل جوهر يشغل حيزا فهو يمانع[5] غيره أن يكون بحيث هو[6]، ولو جاز ذلك لوجد العالم في حيز خردلة[7] كما ذكر صاحب الكتاب. وإن أردتم المجاورة[8] والتماس، فكل جوهر شاغل حيزه، وما قام به لا يقوم بغيره، فلم يتغير حكمه عما كان عليه، وهذا إنما يستمر بعد إثبات الجزء الفرد، وقد سبق بيانه فيما تقدم.

ثم[9] قال صاحب الكتاب في بيان منع تداخل العناصر: «**إنها/ لو تداخلت العناصر[10] لاجتمع في الحيز الواحد الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة**»[11]. [120ب]

وفي هذا القول تسامح؛ فإن هذه أعراض لا يصح عليها التحيز، والخصم وإن قال:

---

(1) ب . ج: لذاته.
(2) ساقط من: أ.
(3) ج: ممتازا.
(4) المواقف، ص: 251.
(5) ساقط من: ب.
(6) المواقف، ص: 251.
(7) الإرشاد، ص: 210.
(8) ج: بالمجاورة.
(9) ساقط من: ج.
(10) ساقط من: ب.
(11) الإرشاد، ص: 210.

هي صور، وأطلق عليها جواهر من حيث إنها[1] تغير جواب ماهية المادة عند حلول الصورة فيها، إلا أنه يسلّم أنها حالة في المادة[2]، وما حل في المحل[3] لا يكون شاغلا للحيز، فلا تجتمع هذه الصور في حيز واحد.

[د356] / نعم القول بالاتحاد في العناصر، وصيرورات الكل ذاتا واحدة يلزم عليه قيام الصور المتناقضة في المادة الواحدة، وهو محال، وإذا ثبت عدم الاتحاد والعناصر في مراكزها وهي بسائط لم تتغير عما كانت عليه.

فلزم القول بعدم تجدّد أمر زائد عما كانت عليه، من حيث التجاور والتماس، فإن وجد أمر آخر [فيكون من سبب آخر[4]].

ثم نقول عند الامتزاج: تنتفي صورة كل عنصر أم لا[5]؟

فإن زعمتم أن الصورة تنتفي، فما سبب انتفائها؟ فإنما[6] من الأمور الباقية عندكم، وتماس[7] الأجسام لا يوجب انتفاء ما فيها من المعاني؛ إذ لا تضاد ولا تنافي مع تعدّد محل المعاني، وإن لم تنتف صورها بقيت[8] على ما كانت عليه قطعا.

ثم نقول: لو قال لكم قائل: هذه المعاني شرط قيام معان أخر، والفاعل يفعل المشروط إذا تحقق الشرط ـ كما قلتم أنتم[9] فيما يحدث بواهب[10] الصور عند

(1) ب . ج: أنه.
(2) المواقف، 122 ـ 225، رسائل منطقية في الحدود والرسوم، ص: 143 ـ 144.
(3) أ . ج . د: محل.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: ب.
(6) أ: فإنه.
(7) ب . ج. د: تمايس.
(8) ح .د: بنيت.
(9) ساقط من: د.
(10) ب: من، ج: من إثبات.

حصول الاستعداد ـ، [فما جوابه][1]؟

وقد كدنا نخرج عن شرط الكتاب، ولكن الحاجة داعية إلى ذلك ههنا،[ـ والله سبحان أعلم] ـ[2].

ooooo

---

(1) ساقط من: ج.

(2) ساقط من: د.

## فصل:

## [234ج] [في إرادة الكائنات][1]/

قال: «**لما رأينا هذا الفصل متلعقا بأحكام الإرادة، وخلق الأعمال، ومتعلقات القدر، رأينا تقديم[2]هذا الفصل**»[3].

[357د] يشير به[4] إلى الفصل المتقدم، ولهذا قال: «**وقد/ حان ذكر مذهب أهل الحق في إرادة الكائنات**»[5].

وقد عقد هذا الفصل في إثبات عموم إرادة الباري ـ تعالى ـ[6] لكل محدث[7]، وبعد [170أ] أن ثبت فيما تقدم، أن الله خالق/ كل شيء ومبدعه[8]، فيلزم أن يكون مريدا له؛ إذ الخالق لابد أن يكون مريدا لما هو خالق له[9]، وقد سبق تقرير[10] ذلك، إلا أنه جرى على عادة طريقة[11] من تقدمه في تخصيص هذه المسألة بالذكر مع اندراجها في الأصل الذي سبق عقده، وبمعنى آخر ننبه عليه في جواز إطلاق إرادة الشر على التخصيص وإن كان مندرجا تحت عموم إرادة كل حادث.

---

(1) الإرشاد، ص: 211 ـ 219

(2) ساقط من: ب . د.

(3) الإرشاد، ص: 211.

(4) ساقط من: ج.

(5) الإرشاد، ص: 211، المجرد، ص: 69ـ70، أصول الدين، ص: 102، والمواقف، ص 320.

(6) ساقط من: ب.

(7) الإرشاد، ص: 211، المجرد، ص: 69ـ70، أصول الدين، ص: 102، المواقف، ص: 320.

(8) باب القول في خلق الأعمال.

(9) ساقط من: أ.

(10) ساقط من: ب . د.

(11) ساقط من: أ . ب . د.

ثم ذكر اختلاف أصحابنا في جواز[1] إطلاق[2] أن الباري يريد الشر، وأن منهم من منع ذلك؛ لما فيه من إيهام الزلل[3]، وقد يتوهم المتوهّم[4] من إطلاقه أنه يأمر به؛ إذ الأمر يطلق بإزاء الإرادة، وإن كان كل حادث منه، وصار[5] في الإطلاق كما تقول: كل شيء لله ـ تعالى ـ[6]، ولا يطلق الولد والزوجة لله، فرب شيء يطلق مجملا ولا يطلق مفصلا[7].

والمحققون يطلقون أن الباري ـ تعالى ـ[8] يريد كل شيء[9]، فيدرجون الشيء تحت القول الجملي، ويطلقون أنه يريد الشر مفصلا، وهذا هو الحق؛ لأن الامتناع من اللفظ الموهم إنما يكون إذا لم يرد به الشرع، وقد أطلق الشرع ذلك بطريق التفصيل قال ـ عليه الصلاة[10] والسلام ـ: (وأن تؤمن بالقدر كله[11] خيره وشره [حلوه ومره)[12]./ [358د]

ويمكن أن يقرر المذهب الأول بأن يقال: إنما ورد[13]] [الإيمان كله[14] بالقدر]

(1) ساقط من: ب . د.
(2) ساقط من: أ.
(3) هذا اختيار عبد الله بن سعيد بن كلاب، انظر: أصول الدين، ص: 140ـ145ـ146، الإرشاد، ص: 211، المواقف، ص: 310.
(4) ساقط من :أ .ج. د.
(5) د: خلو.
(6) ساقط من: أ . ج . د.
(7) الإرشاد، ص: 211.
(8) ساقط من: ب.
(9) هو اختيار الأشعري، أصول الدين، ص: 104ـ146.
(10) ساقط من: أ . ب . ج.
(11) ساقط من: أ . ب .ذ.
(12) العبارة جزء من حديث جبريل، وقد رواه مسلم في كتاب الإيمان، تعريف الإسلام والإيمان: 1/ 157ـ160.
(13) ساقط من: ب.
(14) ساقط من: ب . د.

[خيره وشره][1] ليكون الشخص مصدّقا بأن الكل منه، ومنع الشرع من اتباع: (القدرية[2] الذين هم مجوس هذه الأمة)[3].

أما الأدب ألا[4] يطلق ذلك، وقد[5] قال عليه الصلاة[6] والسلام في بعض أدعيته: (والشر ليس إليك)[7].

وربما قدّر ذلك بعض الأئمة بأن قال: الإرادة تتعلّق بالفعل من حيث كونه متخصّصا ببعض وجوه[8] الجواز، وكونه خيرا أو شرا نسبة تثبت له باعتبار ما يتعقبه وما يقارنه من القصود، وهو كون الفعل طاعة ومعصية؛ فإنه وإن كان الباري

---

(1) ساقط من: ب.

(2) يقصد بهم المعتزلة، وسبب تسميتهم بالقدرية أنهم كانوا يقولون ألا قدر والأمر أنف أي مستأنف ومتجدد، وسيأتي بيان ذلك، في فصل «ذم القدرية».

(3) إشارة إلى حديث يسمي فيه النبي ـ ﷺ ـ: (القدرية مجوس هذه الأمة)، ومعنى ذلك أن المجوس قد جعلت ما يقع في هذا الكون من الخير والشر مناصفة بين إله الخير وإله الشر، والقدرية بمنعها نسبة الشر إلى الله، وأضافته إلى العباد مباشرة وفعلا صاروا كالمجوسية في هذا الاختيار، وقد بين الشارح هذا المعنى في فصل ذم القدرية.

(4) أ: ان.

(5) ساقط من: ب.

(6) ساقط من: أ. ب. ج.

(7) هذه العبارة جزء من الدعاء الذي كان يدعو به النبي ـ ﷺ ـ إذا قام إلى الصلاة والذي كان يقوله فيه: «وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين، إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين، اللهم أنت الملك لا إله إلا أنت، أنت ربي وأنا عبدك، ظلمت نفسي واعترفت بذنبي، فاغفر لي ذنوبي جميعا، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، واهدني لأحسن الأخلاق، لا يهدي لأحسنها إلا أنت، واصرف عني سيئها لا يصرف عني سيئها إلا أنت، لبيك وسعديك، والخير كله في يديك، والشر ليس إليك، أنا بك وإليك، تباركت وتعاليت أستغفرك وأتوب إليك». أخرجه: مسلم: 2/ 185ـ186، وأبو داود: 1/ 121، وكذا الترمذي (2/ 250ـ251) وقال: «حسن صحيح» وأخرجه النسائي: 1/ 142 و 161 و 169 ـ مفرقاً بتمامه ـ؛ دون القول بعد السلام، ودون الذكر بعد الركوع. والدارمي في سننه: 1/ 310، حديث رقم: 1238.

(8) أ: وجود.

ـ سبحانه ـ[1] خالق الطاعة والمعصية فلا يقال: بأنه/ عاص ومطيع، وكذلك لا يقال [235ج]
هو شرير لإرادته[2] الشر، وهو يريد كل شيء من حيث هو متجدّد متخصص بالوقت والمحل والمكان لا باعتبار كونه شرا أو خيرا[3].

ومما اختلف فيه الأئمة[4] إطلاق محبة الكفر والرضى به:

فمن الأصحاب من منع ذلك[5] مصيرا / منه إلى[6] أن المحبّة والرضى إرادة [121ب]
الإنعام أو[7] نفس الإنعام، وحمل قوله ـ سبحانه ـ[8] و ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[9] على أنه لا يثيب عليه ولا يحسن لمن أقدم عليه.

ومنهم من قال: إن[10] المحبة والرضى عبارة عن الإرادة[11] وقوله ـ تعالى ـ[12]:
﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[13] يريد[14] خصوص العباد، ولاشك/ أن الرضى [359د]
والمحبة يطلقان [على الإرادة، ويطلقان][15] على رقة وتحنن يعقب ذلك في مقتضى العادة إرادة إحسان لمن تحنن عليه.

---

(1) ساقط من: أ . ب . ج.
(2) أ . د: الارادة.
(3) أصول الدين، ص: 103، المواقف، ص: 291 ـ 321.
(4) ساقط من: أ.
(5) الأشعري في المجرد، ص: 70، والباقلاني في التمهيد، ص: 47.
(6) ساقط من: ب. د.
(7) أ: و.
(8) ساقط من: أ . ج . د.
(9) الزمر/ 8.
(10) ساقط من: أ . ب . ج.
(11) هو اختيار آخر للأشعري كما جاء في المجرد، ص: 69 ـ 45، والجويني في الإرشاد، ص: 212.
(12) ساقط من: أ . ج . د.
(13) الزمر/ 8.
(14) ساقط من: أ.
(15) ساقط من: ج.

ثم اعترضه كلام آخر في أن الباري ـ سبحانه ـ[1] يحبّ، وهو محبوب[2] لأوليائه، فقال: «**بناء على أن المحبة هي الإرادة، لا يجوز أن يكون محبوبا؛ لأنه لا يصحّ أن يكون مرادا فإن الإرادة إنما تتعلق بمتجدّد من حيث إنه متخصص ببعض وجوه الجواز، ويتعالى عن ذلك الأزلي ـ تعالى ـ[3] ويتقدس**»[4].

والتحقيق في هذا الفصل أن المحبة تطلق بمعنى الإرادة، والإرادة[5] أيضا[6] لفظ مشترك يطلق على الشهوة والميل، ويطلق/ على القصد[7]. فأما القصد فلا يصح أن [171أ]
يتعلق به[8]، وإنما النظر في الميل، قال صاحب الكتاب: «**يستحيل أن يمال إليه**»[9].

وقد رد ذلك أن الميل إنما يتعلق بالحظوظ البشرية، ولا حظ للعبد في نفس الذات، وهذا لا يصح، بل يجد الإنسان ميلا إلى من[10] أحسن إليه، ولا محسن في الحقيقة إلا هو، فمن لا حظ نعمه وأدام ذكرها[11] في قلبه وعرف إحسانه إليه، فيضطر إلى معرفة ثبوت ميل في ذاته يحسه في نفسه كما يحس[12] آلامه ولذاته، وقد يجد الواحد منا يميل إلى عالم زاهد سمع بذكر كمال وجوده وإن لم ينله منه إحسان،/ فثبت أن الميل لا يمتنع [360د]
أن يتعلق به، فتأملوا.

(1) ساقط من: أ. ج. د.
(2) ب. ج: موجوب.
(3) ساقط من: ب. ج. د.
(4) الإرشاد، ص: 212.
(5) ساقط من: ب. د.
(6) ساقط من: ب. ج.
(7) المواقف، ص: 149، المجرد، ص: 45، الإرشاد، ص: 211 ـ 213.
(8) المجرد، ص: 45.
(9) الإرشاد، ص: 212، المواقف، ص: 148.
(10) أ. ب. د: لمن.
(11) ب: ذكره.
(12) ساقط من: أ.

ثم قال: «**قالت المعتزلة: الرب ـ تعالى ـ مريد لأفعاله سوى الإرادة**»[1].

وهذا الذي حكاه إنما أراد به الحكاية عن البصريين من المعتزلة[2]؛ فإن الكعبي نفى الإرادة[3]، والنجار قال: هو مريد لنفسه[4]، وفسره بسلب[5] الغلبة[6] والاستكراه، فلم تتناولها هذه الحكاية أصلا[7] ولا أتباعهما.

وأما الكعبي فقد قال/ : إن معنى كونه مريدا لأفعال غيره أنه آمر بها[8]، وقد قررنا[9] أنه لا يصح على مذهبه أن يكون الباري آمرا؛ لأن الصيغة إنما تكون أمرا عنده بإرادتين، وهو[10] قد نفى كونه مريدا، فلم يصح له تأويل إرادة غير أفعاله بمعنى الأمر، ولم يستمر له القول بالأمر. [236ج]

وأما البصريون فقد أثبتوا الإرادة عندهم[11] إلا أنها حادثة[12]، وقد قررنا قولهم: [إن][13] الإرادةَ لا تُرادُ، نقضٌ لدليل الإرادة، ولا يصح اعتقاد انتقاض الدلالة العقلية مع اعتقاد أنها أدلة[14]، وكذلك قالوا في الكراهة.

وأما أفعال العباد فما هو قربة وطاعة مرادة له عندهم، [وما هو محظور مكروه

---

(1) الإرشاد، ص: 212.

(2) أصول الدين، ص: 103.

(3) أصول الدين، ص: 103 ـ 146، الفرق بين الفرق ص: 134، الملل والنحل 1/ 78.

(4) المجرد ص: 78، المقالات، ص: 514، الفرق بين الفرق، ص: 155، المواقف، ص: 291.

(5) ب . ج . د: [ بسبب ].

(6) ج : [ الغفلة ].

(7) ساقط من: ب.

(8) أصول الدين، ص: 146، الفرق بين الفرق، ص: 134، المواقف، ص:291.

(9) ب . د: [ قالوا ].

(10) ساقط من ب

(11) ساقط من: أ . ب . د.

(12) أصول الدين، ص: 103 ـ 146 ـ 147، الفرق بين الفرق، ص: 134.

(13) أ: في قولهم، وساقط من: ب.

(14) ب . د: ادلته.

عندهم][1] ، والمباح هو أفعال من ليس له أهلية التكليف كالبهائم والصبيان ليس بمراد ولا مكروه عندهم[2]، هذا كلامهم في غير أفعاله[3]. وقد بينا أن الله ـ تعالى ـ[4] خالق كل شيء، فيجب أن يكون مريدا لكل شيء من غير تفصيل، ولهذا قال:

«لنا مسلكان:

[361د] **أحدهما: البناء على/ هذه القاعدة[5].**

**والثاني: ذكر طرق مغنية عن البناء، مشوبة بمأخذ[6] السمع»[7].**

وهذا المسلك ذكره[8] من فوائد فرض هذه المسألة على حيالها.

احتج عليهم بأنهم إذا زعموا أن المعاصي لا يصح أن يريدها[9] ـ وهي أكثر وجودا ـ فصار نفوذ إرادة عدو الله ـ تعالى ـ[10] إبليس أعظم نفوذا من إرادة الباري [ـ سبحانه وتعالى ـ][11]؛ إذ مراد العدو[12] هو الغالب في الوجود، ومراد[13] الباري ـ سبحانه ـ[14] هو الأقل، وقد

(1) ساقط من: ج.
(2) ج: [و]، ساقط من: د.
(3) أصول الدين، ص: 103 ـ 146 ـ 147، الفرق بين الفرق، ص: 134، الإرشاد، ص: 212 ـ 213، المغني: 6/ 31 ـ 36.
(4) ساقط من: أ . ج . د.
(5) يقصد بها قاعدة خلق الأفعال، انظر: الإرشاد، ص: 213.
(6) ب: يأخذ.
(7) الإرشاد، ص: 213.
(8) ب: ذكروه.
(9) المقالات، ص: 512.
(10) ساقط من: أ . ج . ب.
(11) ساقط من: أ . د.
(12) ج: العبد.
(13) أ . ب: ومراد.
(14) ساقط من: أ . د.

اتفق كل مثبتي الصانع على وجوب الكمال للباري، واستحال[1] النقص عليه[2].

وهذا المسلك يتقرر بما ذكر في دلالة التمانع؛ فإنه إذا أراد كل واحد منهما مرادا، ونفذ مراد أحدهما دون الثاني أدى ذلك[3] إلى تعجيز من لم تنفذ إرادته، فتطرد دلالة التمانع ههنا على النسق المتقدم[4].

ثم[5] انفصلوا عن هذا الإلزام بأن الباري [ـ تعالى ـ][6] قادر على إلجاء الخلق إلى ما يريد[7] بخلاف/ الإلهين، فإن كل واحد منهما إذا لم تنفذ إرادته كان تعجيزا له. [122ب]

وهذا لا يستقيم منهم[8]؛ فإن عندهم ما كلف الباري[9] ـ سبحانه ـ[10] عبيده لا يصح أن يفعله، ولا يصح أن يكره عليه، وإنما [أرادوا أن][11] يخلق للخلق آية تظل لها الرقاب خاضعة، وهذه الآية لا تلجئ الجبابرة[12] إلى الفعل؛/ فإنه لا يصح إكراه [172أ] العبد/ على ما أمر به عندهم، فالآية إذن تذكر و[13] تحقق الموعظة، ورب عبد يعلم الله [237ج] ـ سبحانه ـ[14] أنه لا يرعوي ولا يتعظ. / ولهذا تحقق أن[15] من أصلهم أن من العبيد [362د]

---

(1) أ: استحال.
(2) الإرشاد، ص: 213، أصول الدين، ص: 146 ـ 148.
(3) ساقط من: أ . ب . ج.
(4) المجرد، ص: 75 ـ 76.
(5) ساقط من: أ . ج.
(6) ساقط من أ . ج.
(7) الإرشاد، ص: 213، المقالات، ص: 512، أصول الدين، ص: 148.
(8) ساقط من: ج.
(9) ساقط من: أ.
(10) ساقط من: أ . د.
(11) ساقط من: أ . ج . د.
(12) ساقط من :ج . أ.
(13) ساقط من: أ . ب.
(14) ساقط من: أ . ج . د:
(15) ساقط من: ج . د.

من علم الله ـ تعالى ـ[1] أنه ليس في مقدوره لطفٌ يؤمن بـه ذلك العبـد؛ لأنـه لـو كـان لطفا ثم يوم نبه ذلك العبد ولم يفعله له لكان ذلك محالا[2] غير لائـق بحكمتـه وإرادتـه الخير[3]، وإذا كـان ذلك كـذلك فلـم يصـح الإلجـاء بمعنـى الإكـراه، وبمعنـى الآيـة المذكورة الواعظة، فلا يفيد، فلم يتجه الانفصال.

وقد ألزمتمونا أنكم إذا قلتم: [إذا جـاز][4] أنــه يكــون[5] مـا نهـى، ولا يكـون مـا أمـر[6]، فقـد لزمكم مثل ما ألزمتمونـا، وهذا فـاسد[7]؛ فـإن [8] مـا أمـر بـه لـو أراده لوقع، ولا مانع من وقوعه لو أراده، وأنتم قلتم: أراده ولم يقـع، وفي ذلـك تعجيـز لـه، وقـد بينـا استحالـة العجز عليه، فكان بين مـا ألزمنـاهم وبين[9] مـا ألزمونـا تفـاوت في اللزوم[10].

ومما تمسك به إجمـاع السلف الصالحين على أن ما شاء الله ـ تعالى ـ[11] كان وما لم يشـأ لم يكن[12].

وهذا يناقض كلامهم؛ فإنه شاء الطاعات ولم تكن، ولم يشأ المعصية وكانت.

---

(1) ساقط من: أ . ج . د.
(2) ج: محلا.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: أ . ج. د.
(5) ساقط من: أ.
(6) الإرشاد، ص: 214، المقالات، ص: 514، أصول الدين، ص: 103، الفرق بـين الفـرق، ص: 259، المواقف، 321.
(7) أصول الدين، ص: 102 ـ 103 ـ 146 ـ 147، الفرق بين الفرق، ص: 259، المواقف، ص:322.
(8) ب: [ انمـا لم يقع ].
(9) ساقط من: أ.
(10) أصول الدين، ص: 103.
(11) ساقط من: أ . ج.
(12) الإرشاد، ص: 214، أصول الدين، ص: 102، الفرق بين الفرق، ص: 259، المواقف، ص: 321.

وكذلك أجمع العلماء على أن[1] من قال: والله لأقضين دين[2] غريمي[3] غدا - إن[4] شاء الله تعالى -[5]، أنه إذا لم يقضه لا يحنث، وقضاء المدين دينه مما يريده الله - تعالى -[6] عندهم لأنه من المأمورات، وكل حسن مراد، فكان ينبغي أن يحنث هذا الحالف بوجود ما حلف عليه عندهم[7].

ثم إنهم قالوا في أفعال الباري - تعالى -[8]: إنه[9] يخلق إرادتها قبل وجودها/ بزمن[10]، ولم يمكنهم أن يقولوا ذلك في إرادته لفعل غيره، فإنه يجوز أن [363د] يأمر بفعل و[11] يتقدم الأمر على الفعل بأزمنة، والأمر [لابد][12] في حقيقته عندهم من الإرادة[13]، فعند ذلك لم يجدوا ضابطا، فإذا طالبهم عن زمن خلق إرادة فعل الغير لم يجدوا جوابا.

شبهة للمعتزلة، قالوا: «**الأمر بالشيء يتضمن إرادته، والنهي عن الشيء يتضمن كراهيته، والجمع بين كونه مرادا منهيا عنه كالجمع بين كونه مرادا مكروها؛ إذ لا فرق بين قولك أنهى عنه وبين قولك: أكرهه**»[14].

---

(1) ساقط من: ب.
(2) ساقط من: ب.
(3) زيدت «حقه» في غير ج.
(4) أ: الا أن.
(5) ساقط من: أ. ج. د.
(6) ساقط من: أ. ج. د.
(7) ساقط من: ب.
(8) ساقط من: ج.
(9) ج: ان.
(10) هو مما أقره الجويني في الإرشاد، ص: 214 - 215.
(11) ساقط من: أ. ب. ج.
(12) أ. ج: فلا بد.
(13) المقالات، ص: 418 - 419.
(14) الإرشاد، ص: 215.

وهذا[1] قد تقرر بيـان بطلانـه بإثبـات أن الأمـر لا يتضـمن الإرادة، وأن مـدلول صيغة: «إفعل» اقتضاء وطلب مبـاين/ لـلإرادة والقـدرة وجملـة صـفات الحـي، وإنـما غلطهم في ذلك أن من[2] مشهورات الكلام إطلاق لفظ[3] الكراهـة عـلى المنهـي عنـه، وليست الكراهة المطلقة في هذا المقام صفة تنافي إرادته، وإنمـا هـي عبـارة عـن تعلـق خطاب النهي بالفعل على وجه يناقض طلب وقوعه. [238ج]

وإذا وضح كون الأمر لا يتضمن الكراهة المنافية للإرادة، فإذا دليلهم تركـب مـن[4] مقدمتين:

إحداهمـا: أن كل منهي عنه[5] مكروه، وكل مكروه غـير مـراد[6]، [فكـل منهـي][7] عنه[8] [غير مراد][9]. وإذا فسرنـا المكروه بطلب الـترك، فـلا نسـلم أن كـل مطلـوب الترك غير مراد، فكانت/ هذه المقدمة ممنوعة، ولا يقدرون على الاستدلال عليها. وقـد بينا وجود الأمر والإرادة ومباينة النهي للكراهة بالمعنى الذي نافى الإرادة، فقد انحلت عزائمهم. [364د]

وقد [استوفيت الكلام في إثبات الأمر من غير إرادة في كتاب الصفات عند تعرضـنا لإثبات كلام النفس[10]، وقد][11] ضرب الإمام[12] لوجود الأمر مـع كراهـة الامتثـال

(1) ساقط من: ب.
(2) ساقط من: ب . د.
(3) ساقط من أ . ج . د.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: أ . ج.
(6) ساقط من: ج.
(7) ساقط من: ب.
(8) ساقط من: أ. ب . ج.
(9) ساقط من: ب.
(10) فصل في إثبات كلام النفس.
(11) ساقط من: أ . ج.
(12) د: الأمر.

مثلا في الشاهد، وهو/ أنه لو كان من السادة من يضرب عبده، ووقع الإنكار عليه من سلطان البقعة، فاعتذر له[1] بأنه يخالفه في أوامره فلم يصدقه، فأراد إيضاح[2] صدقه بأن يأمره بحضرته، فيراه مخالفا، فيتمهد عذره، فأمره، فإنه يفهم بقرائن الأحوال طلبه واقتضاؤه منه. [173أ]

وقد أورد على نفسه اعتراضا لهم[3] وهو إنكار كون السيد في هذه الحالة المفروضة آمرا، وأجاب من وجهين:

أحدهما: أن قال: هذا إنكار الضرورة، وجحد البديهة، إذا علم العبد بقرائن الأحوال منه[4] في هذه الحالة ما علمه في المحل المتفق على كونه أمرا.

الثاني: هو[5] أنه[6] لو كان كذلك لم يتمهد عذره[7].

والجواب الأول أصح؛ إذ للخصم أن يقول على هذا الجواب: إذا التبست الحالة على العبد فيتضح للملك[8] أنه ممن يخالف الأوامر، وبهذا يتمهد العذر.

ومما استدل به صاحب الكتاب: النسخ، فإنه رفع الحكم بعد ثبوته[9]،/ ويستحيل كون المنسوخ مرادا، فإن الواجب إذا حرم فيعود المراد مكروها، وهو باطل بالإجماع[10]. [365د]

(1) ساقط من: أ. ب.
(2) ساقط من: أ.
(3) ساقط من: ج.
(4) ساقط من: ج.
(5) ساقط من: ب. ج.
(6) ساقط من: ج.
(7) الإرشاد، ص: 215 ـ 216.
(8) ج: للمالك.
(9) الإرشاد، ص: 216.
(10) نفسه، ص: 216.

ولا شك في صحة[1] كون الشيء مرادا في وقت، مكروها[2] في وقت آخر، وإنما هو بناء على أن الأمر اقتضاء الفعل في الزمن الذي توجّه النسخ فيه[3]، فيلزم أن يكون مرادا في ذلك الوقت،/ [ثم تبين أنه بالنسخ][4] مكروه [في ذلك الوقت][5]، وذلك محال بالاتفاق[6]، وهذا تقرير كلامه. [ج239]

غير أن الخصم يمنع أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته، وستتكلم على ذلك فيما بعد ـ إن شاء الله تعالى ـ[7].

قوله: [لو كان مرادا في ذلك الوقت، ثم تبيّن بالنسخ أنه مكروه في ذلك الوقت، أدى][8] إلى[9] [البداء[10] »، مبني أيضا على أن النسخ رفعُ الحكم بعد ثبوته، وهو متنازع فيه[11]][12]. وقد أورد منازعتهم، وأحال بيان ما ادعى على ما سيأتي، والكلام عليه إذ ذاك يبين الحق فيه.

قال: «ومما تمسك به الأئمة في تقرير جواز أن يكون المأمور به غير مراد، قصة

(1) ساقط من: أ.
(2) ساقط من: د.
(3) ساقط من: ب . ج.
(4) ساقط من: أ . ج.
(5) ساقط من: ج.
(6) الإرشاد، ص: 216 ـ 217.
(7) سيأتي ذلك في فصل القول في نبوة نبينا محمد ـ ﷺ ـ، «فصل في النسخ».
(8) ساقط من: ب.
(9) ساقط من: ب . د.
(10) بمعنى أنه يجوز أن يريد ـ تعالى ـ شيئا، ثم يبدو له ما لم يكن ظاهرا له، ويلزم من ذلك أن لا يكون الرب عالما بعواقب الأمور، وقد نسب هذا القول إلى عدد من الفرق على رأسهم فرقة البدائية من الشيعة. كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 313، المقالات، ص:39، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص: 391، الإحكام في أصول الأحكام: 3/ 120 ـ 123.
(11) الإرشاد ص: 216.
(12) ساقط من: ب.

إبراهيم الخليل[1] ـ عليه الصلاة والسلام ـ حين أمر بالذبح ثم نسخ قبل الفعل»[2].

وهذا واقع إذا سُلِّم ورود النسخ قبل الفعل[3]؛ لأن الأمر يتضمن إرادة الفعل المأمور به عند الخصم، فإذا نُسخ قبل الفعل تبين أن ما أريد وجوده لم يُرد وجوده، وذلك باطل، و[4] عند/ هذا التجأ الخصم إلى التزام أن النسخ لا يتوجه قبل الفعل، [366د] وقال على مذاق هذا: إن النسخ يتوجّه على مثل الفعل المأمور به، [ولا يرد على المأمور به.][5]

فإذا قرر[6] على الخصم جواز النسخ قبل الفعل تحقق عليه[7] الإلزام.

وقد[8] [استدّل على جواز النسخ قبل الفعل بقصة إبراهيم][9] [ـ عليه الصلاة والسلام ـ[10]][11]، وقد حاول المعتزلة الانفصال عنها بطرق:

الطريقة[12] الأولى: أنهم أنكروا كونه مأمورا بذبح ولده تحقيقا، وإنما رأى شيئا في منامه، فحكى ما رآه[13].

---

(1) ساقط من: ب . د.

(2) إحكام الفصول في أحكام الأصول ص: 405، الإرشاد، ص: 284 ـ 285، أصول الدين، ص: 103.

(3) جوزه مالك وأكثر الفقهاء والمتكلمين، ومنع ذلك المعتزلة وبعض أصحاب أبي حنيفة وأبو بكر الصيرفي من الشافعية، إحكام الفصول، ص: 404 ـ 405.

(4) ساقط من: ج.

(5) ساقط من: ج.

(6) ب: قررنا.

(7) ساقط من: ب.

(8) ساقط من: ب . د.

(9) ساقط من: ب.

(10) الإرشاد، ص: 217 ـ 218.

(11) ساقط من: أ.

(12) ساقط من أ . ج . د.

(13) الكشاف: 3/ 348، التفسير الكبير: 26/ 153.

وهذا ساقط من القول[1]؛ فإن فيه إبطال عصمة الأنبياء ـ عليهم[2] السلام ـ فيما يبلّغونه عن الله ـ تعالى ـ[3]، وقد فَهِم ولده أنه مأمور[4] ـ[5] من حيث قال: ﴿[إِفْعَلْ مَا تُومَرُ ][6] سَتَجِدُنِيَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ[7]﴾، ثم حاول إيقاع الفعل معتقدا التقرب إلى الله ـ تعالى ـ بفعل[8] ما أُمر به، ولو ساغ خطأ الأنبياء في ذلك،/ لما صحت دلالة المعجزة على تصديقهم فيما يخبرون به عن الله ـ سبحانه[9] وتعالى ـ[10]، فبطلت هذه الطريقة. [174أ]

الطريقة[11] الثانية: قالوا: أمر بالتل[12] وإمرار المدية على الحلق والشد والربط[13]، وهذا حاصله راجع[14] إلى[15] أنه لم يؤمر بالذبح.

واعتقادهما الأمر بالذبح يبطل بما بطلت به الطريقة الأولى، فإن زعموا أن الأمر

(1) ساقط من: أ. ج. د.
(2) ساقط من: أ. ج. د.
(3) ساقط من: أ.
(4) ساقط من: أ. د.
(5) الإرشاد، ص: 218.
(6) ساقط من: ب.
(7) الصافات / 102.
(8) ساقط من: أ.
(9) ساقط من: أ. ج. د.
(10) ساقط من: أ.
(11) ساقط من: ج. د.
(12) «تتل تله يتله تلاً فهو متلول وتليل: صرعه وقيل: ألقاه على عنقه وخده، والأول أعلى، وبه فسر قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ﴾ [الصافات:103] معنى صرعه كما تقول كبه لوجهه والتليل والمتلول الصريع»، لسان العرب: 11/ 77 (مادة تلل).
(13) إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص: 406.
(14) ساقط من: ج.
(15) ساقط من: ج.

بالذبح عبر به عن/ الأمر بالشد على طريق التجوز، فجوابه ما ذكر [367د]
صاحب/ الكتاب: / من ثبوت اعتقاده أنه مبتلى ببلاء عظيما[1] كما قال ـ سبحانه[2] [240ج][124ب]
وتعالى ـ: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُاْ ٱلْمُبِينُ﴾[3].

الطريقة[4] الثالثة[5]: قالوا[6]: امتثل ما أمر به فإنه ذبح والتأم[7] ـ[8]. فإن كان يتوجه عليه بمقتضى ظاهر الصيغة إعادة ذلك، فالنسخ يبيّن به أن مثل ما فعله غير مأمور به، وهو حقيقة النسخ.

وفي هذه الطريقة تسليم الأمر بالذبح[9]، وتسليم النسخ مع القول بأنه ليس نسخا قبل الفعل.

وقد أجاب صاحب الكتاب عن ذلك بوجوه.

أحدها: أنه مخالف لظاهر الخطاب الدال على أن النداء عقيب إسلامهما[10] وتله للجبين، أن ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾[11]. وهذا ضعيف فإن التمسك بظاهر الخطاب لا يفيد في القطعيات.

الثاني: ذكر الفداء بالذبح العظيم يدل على عدم الامتثال، وهذا سديد.

---

(1) الإرشاد ص: 217.
(2) ساقط من: أ. ج. د.
(3) الصافات 106.
(4) ساقط من: ج. د.
(5) ج: الثانية.
(6) ساقط من: ج.
(7) ب: الثاني.
(8) إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص: 406 ـ 407.
(9) ساقط من: أ. ج.
(10) الإرشاد، ص: 218.
(11) الصافات/ 105.

الثالث: أنه أمر بالذبح، ولا يتحقق حقيقته إلا بفصل الحلقوم و[1] المريء وفري الأوداج مع بقائها منفصلة، وهذا الجواب ضعيف، فإن بقاءها على انفصالها ليس بمقدور[2]، والمأمور به لا بد أن يكون مقدورا[3].

ومما يستدل به على كون المأمور به غير مراد: ما تحقق من[4] الآي في الكتاب العزيز أن الله ـ تعالى ـ[5] لم يرد إيمان الكفرة، ولم يشأ[6] هدايتهم، مع أنهم مأمورون بذلك إجماعا، ولو/ قال واحد منا لعبده: «قد أزحت علتك، وسددت خلتك، ومرادي في أن توقع الخيرات، مع علمي أنك تعجز، وتسعى في الأرض بالفساد»[7]، ما[8] كان ذلك مناقضا[9]. و[10] هذا القول يلزمهم ثبوته في حق الباري ـ تعالى ـ[11] أنه أراد بتكليفه إياهم حصول الخير مع علمه بهم[12] أنهم يعجزون ولا يطيعون. [683د]

وقد تمسك المعتزلة بأن قالوا: الإرادة تكتسب وصف المراد، فمريد الشر شرير، ومريد السفه سفيه[13].

وهذه دعوى لو جرى على مقتضاها لقيل مريد الطاعة مطيع. ثم قد بينا أن الإرادة

---

(1) ساقط من: أ.
(2) ب: بمدرور.
(3) الإرشاد، ص: 218.
(4) ب . د: و.
(5) ساقط من: أ .ج.
(6) ج: شاهد.
(7) ج . د: الفساد.
(8) ساقط من: أ . ب . د.
(9) الإرشاد، ص: 218
(10) ساقط من: ج . د.
(11) ساقط من: أ . ج.
(12) ساقط من: د.
(13) الإرشاد، ص: 219.

تتعلق بالشر باعتبار تجدده وتخصصه بالوقت والمحل فيما يقوم بمحل، والحيّز فيما يتحيّز، وكونه شرا أو خيرا أمر وراء جهة التخصيص، وهو أمر نسبي يختلف باختلاف الأشخاص، وقد سبق تقرير ذلك.

ثم قال: «**الإرادة أزلية، وإنما يكون ما ذكروه**[1] **في المكتسب المتجدد، ألا ترى أن من اكتسب علما بالفجور وأنواع/ الشر [من غير حاجة ماسة إليه]**[2] **يكون شريرا فاجرا،** [241ج]
**والباري ـ سبحانه**[3] **وتعالى ـ يعلم في أزله الخير والشر، والسفه والظلم والجور، ومع ذلك لا يسمى باسم من اكتسب ذلك، دل على صحة ما ذكرناه [وبطلان ما ذكروه]**[4]»[5].

OOOOO

---

(1) أ: ذكره.

(2) ساقط من: أ. ج.

(3) ساقط من: أ. ج. د.

(4) ساقط من: أ.

(5) الإرشاد، ص: 219.

## فصل:

## [مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة][1]

في ذكر استدلال المعتزلة بظواهر من الكتاب [على هذا الباب[2]] [لم يحيطوا بفحواها، و][3]لم يفهموا معناها[4]، منها[5]:

[369د][175أ] ـ/ قوله ـ سبحانه[6] وتعالى ـ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ/ ٱلْكُفْرَ﴾[7].

والجواب عن ذلك من وجهين أحدهما:

ـ القول بموجب الآية بناء على أن لفظ «الرضا» ليس[8] يرادف[9] [لفظ «الإرادة»[10]، بل لفظ الرضا[11]] خلق الثواب عليه، وإرادة الإحسان إلى من فعل الفعل الذي وقع موقع الرضا، وعلى هذا يقال: الباري[ـ سبحانه وتعالى ـ][12] لا يرضى الكفر ويريده، أي يريد وجوده، ولا يثيب عليه.

و[13] الجواب الثاني: أن نسلم أن لفظ الإرادة [يرادف لفظ][14] الرضا، غير أن المراد

---

(1) عنوان الفصل مقتبس من كتاب: الإرشاد، ص 220.

(2) ساقط من: ب.

(3) ساقط من: أ. ج.

(4) الإرشاد، ص: 220.

(5) ساقط من: ب.

(6) ساقط من: أ. ج. د.

(7) الزمر / 8.

(8) ساقط من: ج.

(9) ساقط من: أ. ب: يرادف.

(10) الإرشاد، ص: 220.

(11) ساقط من: ج.

(12) ساقط من: ج. د.

(13) ساقط من: ج.

(14) ساقط من: أ. ج.

بلفظ: «العباد» عباد مخصوصون مشرّفون بالإضافة إلى الله ـ تعالى ـ[1].

ـ ومنها قوله ـ تعالى ـ: ﴿سَيَقُولُ الذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ أَللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾[2] الآية، قالوا: وجه الدليل من هذه الآية: أنه وبّخهم على هذا القول، فلو كان صحيحا لما وقع عليه التوبيخ.

وأجاب صاحب الكتاب بأنه «**إنما أورد توبيخه على استهزائهم بالشرائع؛ لأنه**[3] **قرع مسامعهم**[4] **من أربابها تفويض الأمور كلها إلى الله ـ تعالى ـ**[5]»، واستدل بسياق الآية، حيث قال: ﴿قُلْ[6] هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ﴾[7]، وهذا السياق لا يدل على ما ذكروه، واللفظ محتمل لما أشار إليه.

ثم قال: «**المقرعون بالإله**[8] / **كفرة، ومعرفة الصفات فرع معرفة الموصوف**[9]، **والكلام يتعلق**[10] **فيما نحن فيه في ذكر عموم تعلق صفة من الصفات**». [125ب]

وهذا/ فيه ضعف، فإن الجاهل بالوحدانية القائل بالشرك لا يمتنع عليه معرفة ذات الإله وصفاته وإن جهل استحالة النظر عليه[11]. [370د]

ومنها [قوله ـ تعالى ـ[12]]: ﴿وَمَا خَلَقْتُ أَلْجِنَّ وَالِانسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[13]، قال:

---

(1) الإرشاد، ص: 220.
(2) الأنعام/ 149.
(3) أ. ج: لأنهم.
(4) الإرشاد، ص: 220.
(5) ساقط من: أ.
(6) ساقط من: أ.
(7) الأنعام/ 149.
(8) ساقط من: أ. ج. د.
(9) الإرشاد، ص: 221.
(10) ساقط من: أ. ب. د.
(11) ج: عليها.
(12) ساقط من: أ.
(13) الذاريات/ 56.

«وهذه الآية من الصيغ العامة، وهي مجملة عند الواقفية[1]، ظاهرة معرَّضة للتأويل عند الفقهاء، فلا يُحتجّ بها في القطعيات على المذهبين، ولا خلاف أن الصبيان والمجانين [242ج]
غير داخلين تحت هذا اللفظ»[2].

وأراد بذلك الصبيان والمجانين الذين ماتوا على الصبا والجنون من غير/ ثبوت أهلية العبادة؛ فإنه موضع الاستثناء، والعام إذا دخله التخصيص بمحل[3] عند المعتزلة[4]فلا المعتزلة[4]فلا يصح الاستدلال به.

والمقصود بيان الاستغناء عنهم، وأنهم[5] لم يخلقوا لمنفعة الخالق، [فإنه محال][6]، وإنما خلقوا لأن يؤول أمرهم إلى أن يؤمروا بالعبادة، واللام هنا لام المآل وصيرورة[7] الحال لا لام التعليل، وهو كقوله ـ تعالى ـ[8]: ﴿فَالْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[9]، ومعلوم أنهم[10] قالوا: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا﴾[11]، فكان

(1) الإرشاد: منكري العموم.

(2) الإرشاد، ص: 221.

(3) ب: فحمل، ج: صار مجملا.

(4) قال الجويني: «الصيغة الظاهرة في العموم إذا تطرق إليها التخصيص فقد صار جماهير المعتزلة، وطوائف من أصحاب الرأي أنها صارت مجملة في بقية المسميات لا يسوغ التمسك بها إلا أن يرد خطاب بتنزيلها على بقية المسميات تعبدا بالعمل بموجبها، وتمسك هؤلاء بأن اللفظ إذا خصص وهو في أصل الوضع للعموم، فقد عسر إجراؤه على موجب أصل الوضع، ولم يحصل على ثبت فيما بقي من المسميات، فلا اللفظ وضع له خصوصا، ولا نحن تمكنا من إعماله على حكم اللغة، فيتضمن ذلك إجمالا وإبهاما»، البرهان: 1/ 410.

(5) أ: انما.

(6) ساقط من: ب.

(7) أ: ضرورة.

(8) ساقط من: د.

(9) القصص/ 7.

(10) ج: انه.

(11) القصص/ 8.

غرضهم من الالتقاط نقيض ما آل أمرهم إليه معه.

ثم قد تطلق العبادة على التذلل[1]، والكل في ذل الله ـ عز وجل ـ/ إما بالقصد، [371د]
وإما بشواهد الفطرة، فإن الذل يلزمه على كل[2] تقرير، وهو معنى العبادة المرادة[3].

وهذا المحمل أولى[4] من محمل الخصم على نفس التقرب[5] إلى الله ـ سبحانه[6] وتعالى ـ بالفعل؛ فإنه يكون معناه على أصله: وما خلقت من علمت أنه لا يعبد إلا ليعبد.

ومنها قوله ـ سبحانه[7] وتعالى ـ: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾[8] وهذه الآية غير[9] مشعرة بمحل النزاع؛ فإن الإصابة التي أشعرت الآية بها، إنما هي[10] حلول النعم، والضرر، وليست من المكتسبات، والكلام في ذلك تدل عليه الآية السابقة، فإنه قال ـ عز من[11] قائل ـ: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ[12] يَقُولُواْ[13] هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[14]. والخصم

---

(1) لسان العرب، (مادة عبد): 3/ 270، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1161.
(2) ب: كل حال تقرير.
(3) ساقط من: ج.
(4) ب. ج: أولا.
(5) ب: التقرير.
(6) ساقط من: أ. ج. د.
(7) ساقط من: أ. ج. د.
(8) النساء/ 78.
(9) ساقط من: ج.
(10) ساقط من: أ. ج.
(11) ساقط من: ب. د.
(12) ساقط من: أ.
(13) أ: يقول.
(14) النساء/ 77.

[372د] يقول: إن أفعال العباد كلها مخلوقة لهم، خيرها/ وشرها، سيئها وحسنها، فكيف يصح[1] لهم التمسك بهذه الآية المفصلة وكأن حمل اللفظ على التفصيل فيها هو مكتسب مجمع على نفيه؟

أما المعتزلة فيعمّمون[2] صدور الكل من العبد.

وأما نحن فنعمم صدور الكل من الله ـ سبحانه[3] وتعالى ـ[4]، فالتفصيل في المكتسبات ممتنع بالإجماع، فمعنى ذلك: أن ما أصابك من حسنة، أي: من نعمة [244ج] فمن الله، وما أصابك من/ سيئة أي [من ضرر يسوؤك][5] فمن نفسك، يعني أنه جزاء عملك. وقد كان كفار قريش متى أصابهم جذب قالوا: من شؤم دعوة محمد [ـ ﷺ ـ][6]، على مثال [قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ[7]] وَمَن مَّعَهُۥٓ﴾[8].

وقد[9] يستدلون بالآي الدالة على زعمهم على كونه خالقا في هذا المقام كقوله تبارك[10] وتعالى ـ: ﴿فَتَبَارَكَ/ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ﴾[11]، والمراد بها: أحسن المقدرين.

---

(1) ساقط من: ب . ج . د.
(2) أ : فيمنعوا.
(3) ساقط من: أ . د.
(4) ساقط من: ج.
(5) ساقط من: د.
(6) ساقط من: أ . ب.
(7) ساقط من: أ . ج.
(8) الأعراف/ 130.
(9) ساقط من: ب. د.
(10) ساقط من: أ . ج . د.
(11) المومنون/ 14.

قال: «ثم العبد عند المعتزلة أحسن خلقا من ربه؛ لأنه خلق المعرفة بـالله ـ تعـالى ـ[1]، وهي أحسن من خلق الأجسام»[2].

ثم الآي التي تقدمت في الهدى والضلال والختم حجة ههنا،

ثم قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾[3]،

وقوله: ﴿مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[4]،

وقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ﴾[5] من الحجج أيضا في المسألة ـ وقد سبق ذكر ذلك ـ.

OOOOO

---

(1) ساقط من: أ . ج.

(2) الإرشاد، ص: 223.

(3) الأنعام/ 36.

(4) الأنعام/ 112.

(5) الأنعام/ 126.

## فصل :
## [في[1] التوفيق][2]

التوفيق في مقتضى اللسان[3] تهيئة العبد للوفاق، فخلق القدرة على الطاعة[4] تهيئة[5] لموافقته أمر الله ـ تعالى ـ.

ويصح أيضا[6] إطلاقه على خلق[7] نفس الطاعة؛ فإنه بها يصير موافقا للأمر، وصار إلى ذلك بعض الأئمة من حيث رأى أن[8] القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها، فلم يكن لها أثر في حصول الوفاق والامتثال/ ، وارتضى/ ذلك من قال: إن قدرة العبد تؤثّر في [126ب][373د] حال أو وجه واعتبار[9]؛ من حيث إن القدرة تؤثّر في ثبوت الموافقة عنده.

ولا شك أن القدرة على رأي أبي الحسن تقارن المقدور وتتعلق به، وهي وإن لم تؤثر فيه فلها إلى الفعل نسبة التعلق، فسمّيت لذلك توفيقا لتعلقها بالموافقة.

والخذلان نقيض التوفيق، فمن صار من أصحابنا إلى أن التوفيق خلق القدرة على الطاعة[10] قال: الخذلان خلق نفس المعصية[11]، ومن[12] قال[13]: إن[14] [التوفيق

---

(1) ساقط من: ج.
(2) الارشاد، ص: 223ـ224.
(3) لسان العرب: 10/ 383 (مادة وفق)، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 532.
(4) الإرشاد، ص: 223، نهاية الاقدام، ص: 412، المقالات، ص: 263، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 532.
(5) ج: تهيئة العبد.
(6) ساقط من ب . د.
(7) ساقط من: أ . ج . د.
(8) ساقط من: ب.
(9) هو اختيار الباقلاني والإسفراييني.
(10) هذا موقف الأشعري، انظر: كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 532.
(11) الإرشاد، ص: 223، نهاية الإقدام، ص: 412، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 740.
(12) ساقط من: ب . ج.
(13) ساقط من: ج.
(14) ساقط من: ب . ج . د.

خلق نفس الطاعة[1] قال: «الخذلان خلق نفس المعصية»[2]][3]، والموفق على كل تقدير لا يعصي؛ إذ لا قدرة له على المعصية[4]، ووجود الطاعة ينافي وجود[5] المعصية فيما وقعت الطاعة فيه.

أما المعتزلة فقد اضطربت آراؤهم في معنى التوفيق[6].

فأما العصمة[7] فمعناها: ما يراد من التوفيق، فقال قوم منهم[8]: إن التوفيق والعصمة عبارة عن الدعوة والبيان والإرشاد إلى سبيل الحق من حيث إنه أعانه على الموافقة[9].

وهذا وإن لم يأبه اللفظ لغة، إلا أنه مخالف لما اتفق عليه حملة الشريعة؛ فإنهم أجمعوا على مجزوم بحذف حرف العلة أن المؤمنين هم الموفقون، وأن الكفار[10] لم يوفقوا، والبيان والإرشاد عام للفريقين، وهذا الذي/ منعهم أن يقولوا: التوفيق خلق القدرة [374د]
على الطاعة، وكان يمشى على أصلهم من حيث إن قدرة العبد تؤثر، إلا أنهم قالوا: القدرة على الطاعة قدرة على الكفر[11]، فإن/ كان موفقا لأنه خلق له القدرة على [244ج]
الطاعة،/ فليكن مخذولا لأنه خلق له القدرة على المعصية، ونسبة القدرة عندهم إلى [177أ]

---

(1) هذا موقف الجويني، انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 532.
(2) ساقط من: ج.
(3) هذا موقف الجويني، انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 532.
(4) الإرشاد، ص: 223.
(5) ساقط من: ج.
(6) مما ذهبت إليه المعتزلة في معنى التوفيق أنه خلق لطف يعلم الرب ـ تعالى ـ أن العبد يؤمن عنده. الإرشاد ص:223، المقالات، ص: 262ـ263، نهاية الإقدام، ص: 411.
(7) أ . ب: المعصية.
(8) ساقط من أ ـ ج.
(9) المقالات، ص: 263، نهاية الإقدام، ص: 411ـ412.
(10) ساقط من: أ . ب.
(11) سبق بيان ذلك فصل مقدور القدرة الحادثة واحد.

الضدين نسبة واحدة[1].

وقال آخرون: إن[2] التوفيق والعصمة خلق ألطاف يؤمن العبد عندها ويطيع[3]، وهذا اللطف[4] إن كان يلجئ العبد إلى الإيمان والطاعة، فهذا ينافي التكليف عندهم، وإن كان [لا يرغب[5]] وهو باق على حيرته[6]، فهو إذا كان من صلاح العبد فيجب رعايته في حق غيره تحقيقا للصلاح الواجب.

قال من صار إلى هذا الرأي: ليس كل عبد يؤمن عند خلق هذا اللطف[7]، بل من العبيد من يعلم الله[8] ـ تعالى ـ[9] أنه لو خلق له اللطف لم يزده ذلك إلا طغيانا وتماديا في الغواية، فألزم أن الباري ـ سبحانه ـ[10] لا يقدر [إذن على[11]] أن يؤمن جميع الخلائق، وهذا خلاف الدين ومحادة لنص الكتاب المبين، قال الله ـ سبحانه[12] وتعالى ـ: ﴿وَلَو شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَيٰهَا﴾[13] ﴿وَلَو شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾[14].

---

(1) المقالات، ص: 263.
(2) ساقط من: أ. د.
(3) الإرشاد، ص: 223، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1406ـ1407.
(4) ب. ج: [اللفظ].
(5) ساقط من: ب.
(6) خ: خلفته.
(7) ب: اللفظ.
(8) ساقط من: ج.
(9) ساقط من: أ. ج. د.
(10) ساقط من: أ. ج. د.
(11) ساقط من: ب.
(12) ساقط من: أ. ج. د.
(13) السجدة/ 13.
(14) هود/ 118.

وأما الخذلان، فقد اختبط كلام المعتزلة فيه[1]، وسبب/ اضطرابهم واختباطهم أنهم أحالوا ورود[2] التكليف من غير تقدم القدرة، وكان من الواجب عندهم على الله ـ تعالى ـ[3] تمكين[4] المكلف وتيسير الأمر عليه بأقصى الممكن، فامتنع أن يمنعه من الأمر الذي كلفه[5] به. [375د]

فلما ورد من حملة الشريعة إطلاق لفظ الخذلان وشاع في لسان الأمة[6]، حمل البصريون من المعتزلة الخذلان على الذم من الله ـ سبحانه[7] وتعالى ـ للكفار والعصاة والتوبيخ لهم على سوء صنيعهم[8].

وهذا فاسد[9]؛ فإنه لو كان الذم خذلانا لكان الذام خاذلا، وكنا نحن بذمهم وتوبيخهم خاذلين لهم، ولم يكن لإضافة الخذلان إلى الله ـ تعالى ـ[10] في لسان الأمة وحملة الشريعة معنى.

وكما اتفقوا على أن الموفّق هو الله ـ سبحانه[11] وتعالى ـ، اتفقوا على ألا خاذل للعبد في مقدوره سواه.

---

(1) من أقوال المعتزلة في مسمى الخذلان أنه منع اللطف على العبد. راجع: الإرشاد، ص: 223، المقالات، ص: 264 ـ 265، نهاية الإقدام، ص: 411.

(2) ب: وردو.

(3) ساقط من: أ . ج . د.

(4) ج: تكليف.

(5) أ: كلفهم، ج: كلف.

(6) خذل الخاذل ضد الناصر، وخذله وخذل عنه يخذله خذلا وخذلانا ترك نصره وعونه. لسان العرب: 11/ 202 (مادة خذل).

(7) ساقط من: أ . د.

(8) المقالات، ص: 265.

(9) ب: ما فسد.

(10) ساقط من: ج.

(11) ساقط من:أ . ج . د.

ثم العرب لا تطلق الخذلان على الذم، وإنما تطلقه على منع المعونة على[1] الرشاد[2].

وذهب الكعبي ومتبعوه إلى أن الخذلان محمول على قطع لطف عن العبد،[3] ثم قال: من أحسن ضروب اللطف قطع الألطاف عن الكفار، وصلاح الكافر[4] في قطع اللطف عنه[5].

[245ج] وهذا سخيف، فيقال له: خلق اللطف للكافر ممكن أم لا؟ فإن كان ممكنا فأصله/ أنه يجب على الله ـ تعالى ـ[6] خلق كل ممكن من الألطاف ،وإن لم يكن ممكنا فلم يقطع/ عنه شيئا ليكون به خاذلا له. [376د][127ب]

ثم اللطف الواجب عنده [هو ما يعلم الباري][7] ـ سبحانه ـ[8] [أنه إذا فعله آمن العبد عنده،][9] [فإذا علم الله] [10] ـ سبحانه[11] وتعالى ـ أن هذا[12] الكافر لا يؤمن، فقد علم أنه لا لطف عنده يؤمن[13] به[14] العبد عنده[15] إذا خلقه له، فما

(1) ساقط من: أ.
(2) لسان العرب: 11/ 202 (مادة خذل).
(3) كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 740ـ 2/ 1406ـ1407.
(4) ج: العبد.
(5) المقالات، ص: 264ـ165.
(6) ساقط من: أ:
(7) ساقط من: د.
(8) ساقط من: أ. ج . د.
(9) ساقط من: د.
(10) ج: [أمن العبد فإذا علم الله].
(11) ساقط من: أ . ج . د.
(12) ساقط من: د.
(13) ج: لا يومن.
(14) ساقط من: أ . د.
(15) ساقط من: أ . ج . د.

الـذي قطع عنـه؟

ثم التوفيق والخذلان يطلقان في لسان حملة الشريعة[1] على جهـة التنـافي والتنـاقض، فإذا كان خلق[2] التوفيق خلق اللطف، فيلزم أن يكون الخذلان قطعه، ومـا لا يمكـن لا يقطع، وعلى رأي الأولـين لا تنـافي ولا تنـاقض بيـنهما؛ فـإنهم حملـوا التوفيـق عـلى الإرشاد والبيان، [ وحملوا[3] ] الخذلان على الذم والتوبيخ، وهذا واضح للمتأمل.

فتبين أن التوفيق إنمـا هو خلق القدرة على الطاعة والإعانة عليها، والخذلان نقيضه.

والعصمة/ هي التوفيق[4] بعينه[5]، فإن كـان بالنسـبة إلى حفـظ العبـد عـن معصـية [178أ]
مخصوصة، كـان توفيقا خاصا، وإن كـان[6] حفظا عن المعـاصي كلهـا، كـان توفيقـا عاما ـ والله أعلم ـ.

ooooo

(1) لسان العرب: 11/ 202 (مـادة خذل) . و: 10/ 382ـ383 (مـادة وفق). وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 532ـ740.
(2) ساقط من: أ . ب . ج.
(3) ساقط من أ . د.
(4) الإرشاد، ص: 224.
(5) ساقط من: أ . ج.
(6) ساقط من أ . ب.

## فصل

## [ذم القدرية][1]

«اتفق أهل الملل على ذم القدرية ولعنهم»[2].

ولاشك في ورود الأخبار في ذمهم[3]؛

وقد أورد ما روي أن النبي ـ ﷺ ـ قال[4]: (القدرية مجوس هذه الأمة)[5]، وهذا الحديث رواه أبو داود[6]،

وقال الدارقطني[7]: الصحيح أنه موقوف[8] على ابن عمر[9].

[377د] ووجه تشبيههم بالمجوس/ أن المجوس جعلوا للخير فاعلا وللشر فاعلا، وللشر

---

(1) العنوان مقتبس من كتاب الإرشاد.

(2) الإرشاد، ص: 224ـ225.

(3) نفسه، ص: 224.

(4) ساقط من: ج . د.

(5) رواه أبو داود: كتاب السنة، باب في القدر، حديث: 4691: 4/ 222.

(6) هو سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن شير الأزدي السجستاني أبو داود، إمام أهل الحديث في زمانه أصله من سجستان. ولد سنة: 275هـ بالبصرة، له «السنن»، جمع فيه حوالي: 4800 حديثا، وله «المراسل» و«كتاب الزهد»... تذكرة الحفاظ: 2/ 591، تاريخ بغداد: 2/ 55، الفهرست، ص: 324.

(7) هو علي بن عمر بن أحمد بن مهدي أبو الحسن الدراقطني الشافعي إمام عصره في الحديث، وأول من صنف في القرآن، ولد بدار القطن: سنة: 306هـ، من أحياء بغداد، وتوفي بها سنة: 385هـ. له كتاب «السنن» و«العلل الواردة في الأحاديث النبوية» و«المجتبى في السنن المأثورة»، انظر: «وفيات الأعيان»: 3/ 297ـ298، تاريخ بغداد: 12/ 34، الإعلام: 4/ 314.

(8) العلل: 8/ 298، حديث: 1576.

(9) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي أبو عبد الرحمان، صحابي من أعز بيوتات قريش في الجاهلية هاجر مع أبيه، وشهد فتح مكة، ومولده فيها سنة: 10ق.هـ، وتوفي بها سنة: 73هـ. أفتى الناس في الإسلام ستين سنة له في كتب الحديث 2630 حديثا. تهذيب الأسماء: 1/ 278، الاستيعاب: 3/ 950ـ953، الطبقات الكبرى: 4/ 142ـ188.

صدور الشر عن النور، وهم منعوا نسبة الشر إلى الله ـ سبحانه[1] وتعالى ـ وأضافوه إلى إبليس تسببا وسعيا، وإلى العباد مباشرة وفعلا[2].

ثم لا ننكر[3] / استفاضة ذمهم في السلف الصالح، فقد صح أن ابن عمر قال: «القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم»[4]، [128ب]

وقد روى أبو داود حديثا[5]،

وقد روى مسلم[6] ـ [رضي الله تعالى[7] عنه ـ] في صحيحه[8] تبري ابن عمر منهم.

وقد زعمت المعتزلة أنهم ليسوا قدرية، وقالوا لأصحابنا: أنتم القدرية؛ لأنكم أضفتم القدر[9] إلى الله ـ سبحانه[10] ـ[11] وتعالى ـ وقلتم: الشر والخير بتقديره، والنسبة إلى من أثبت المعنى أقرب من النسبة إلى من/ نفاها. [246ج]

فنقول: هذا لفظ قد أطلقه سلف هذه الأمة وشاع في عصرهم، ويتعرف مرادهم في

---

(1) ساقط من أ . ج . د.

(2) الإبانة عن أصول الديانة، ص: 196 التمهيد، ص: 362 الفرق بين الفرق، ص: 261.

(3) أ . ب: لايمكن.

(4) أبو داود:كتاب السنة، باب في القدر، حديث: 4691، وانظر: الهيثمي في مجمع الزوائد: 7/ 205، وابن عاصم في السنة: 1/ 149، والمتقي الهندي، كنز العمال، ص: 566.

(5) رواه أبو داود: كتاب السنة، باب في القدر، حديث: 4691، 4/ 222.

(6) ج: أبو داود.

(7) ساقط من: أ . ج . د.

(8) الرواية في صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة الساعة، وقد وردت في سؤال يحيى بن يعمر عمرَ بن الخطاب عن الذين «يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ، وَيَتَقَفَّرُونَ الْعِلْمَ، وَذَكَرَ مِنْ شَأْنِهِمْ، وَأنهم يزعمون أن لا قدر، وَأن الأمر أنف»، قال عمر : «فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم، وأنهم برآء مني»: 1/ 150ـ156.

(9) ساقط من: أ . ج . د.

(10) ساقط من: د.

(11) الإرشاد، ص: 224، الإبانة، ص: 197.

إطلاقهم بما ورد عنهم إرادته، [فهم أولى] بتفسير لفظهم الشائع عنهم.

فما رواه مسلم [ـ رضي الله تعالى عنه ـ] في صحيحه من قول رجل لابن عمر: «ظهر قبلنا قوم يقرأون القرآن ويتفقهون العلم ويزعمون ألا قدر، وأن الأمر أنف[1]، فقال: أعلمهم أنهم بريئون مني[2] وأنا بريء منهم[3]».

ولاشك أنهم القائلون بأن القدر[4] أنف؛ فإن الإرادة المنسوبة إلى الباري ـ سبحانه ـ[5] [عندهم حادثة][6] ـ[7]، والأفعال/ الصادرة من العبيد على حسب إرادتهم[8] وإيثارهم، ومنها ما يقع والباري ـ سبحانه ـ[9] لم يرده ولم يقدره. [378د]

والأنف المستفتح، يقال: «روضة آنف»[10] أي لم ترع بعد، «وكأس أنف» أي لم يشرب فيه بعد[11]. قال الله[12] ـ تعالى ـ: ﴿مَاذَا قَالَ ءَانِفاً﴾[13] أي الساعة.

فهذا ابن عمر [ـ رضي الله عنه ـ][14] تبرأ ممن قال: «ألا قدر»[15].

---

(1) أي يستأنف، انظر: لسان العرب 9/ 14 (مادة أنف).

(2) ساقط من: ج.

(3) كتاب: الإيمان، إثبات القدر: 1/ 150ـ156.

(4) ب: القدرة.

(5) ساقط من: أ. د.

(6) ساقط من: د.

(7) الفصل الثاني: في كون صانع العالم مريدا على الحقيقة.

(8) ساقط من: ب.

(9) ساقط من: أ. ج. د.

(10) «روضة أنف بالضم لم يرعها أحد»، لسان العرب: 9/ 14 (مادة أنف).

(11) «كأس أنف: ملأى»، لسان العرب 9/ 14 (مادة أنف).

(12) ساقط من: د.

(13) محمد/ 17.

(14) ساقط من أ. ب. د.

(15) رواه مسلم، كتاب الإيمان، إثبات القدر: 1/ 150ـ156.

ثم روى عن أبيه عمر بن الخطاب [ـ رضي الله عنهما ـ][1] قال: «بينما نحن عند رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي ـ صلى الله عليه وسلم تسليما ـ[2]، فأسند ركبته إلى ركبته، ووضع كفيه على فخذه، وقال: يا محمد، أخبرني عن الإسلام. ثم ساق الحديث إلى أن قال: فأخبرني عن الإيمان قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره»[3]، ثم ذكر تمام الحديث.

وروى مسلم [ـ رضي الله تعالى عنه ـ][4] عن طاووس[5] قال: أدركت أناسا من أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقولون: «كل شيء بقدر»[6].

قال/ وسمعت [عبد الله][7] بن عمر [ـ رضي الله عنهما ـ][8] يقول: قال: رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (كل شيء بقدر[9] حتى العجز والكيس)[10] ـ[11]. [179أ]

---

(1) ساقط من: ب . د.

(2) ساقط من: أ . ب . د.

(3) رواه مسلم في: كتاب الإيمان ، باب الإيمان والإسلام، حديث: 8: 1/ 36.

(4) ساقط من: أ . ج . د.

(5) هو طاووس بن كسان الخولاني الهمذاني بالولاء، أبو عبد الرحمن، من أكابر التابعين تفقها في الدين، ورواية للحديث، أصله من الفرس، ومولده باليمن سنة: 33 هـ، توفي حاجا بالمزدلفة أو بمنى سنة: 10 هـ، انظر: تهذيب التهذيب: 5/ 8، أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء: 4/ 3 ـ 23، وفيات الأعيان: 2/ 509ـ511.

(6) رواه مالك في الموطأ، كتاب القدر: 2 / 899 ومن طريقه رواه مسلم: القدر: 4/ 2045، رقم : 2655، والبخاري في: خلق أفعال العباد، ص: 25.

(7) ساقط من: ج.

(8) ساقط من: أ . د.

(9) ساقط من: د.

(10) ج: الكسل، د: السير.

(11)رواه مالك في الموطأ، كتاب القدر: 2/ 899، ومن طريقه رواه مسلم، القدر: 4/ 2045، رقم : 2655، والبخاري في: خلق أفعال العباد، ص:25.

[379د] وروى مسلم [ـ رضي الله تعالى عنه وأرضاه ـ][1] [في صحيحه][2] أيضا[3] / عن أبي هريرة[4][ـ رضي الله عنه ـ][5] عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: (تحاج آدم وموسى [ـ صلى الله عليهما وسلم تسليما[6] ـ] فحج آدم موسى قال له موسى [ـ صلى الله عليه وسلم ـ][7]: أنت الذي[8] أغويت الناس وأخرجتهم من الجنة؟ فقال له آدم [ـ صلى الله عليه وسلم ـ][9]: أنت الذي أعطاه الله علم كل شيء، واصطفاك [الله ـ تعالى ـ][10] على الناس برسالته؟ قال: نعم. قال: أفتلومني على أمر قد[11] قدر علي قبل أن أخلق)[12].

[247ج] وروى مسلم أيضا عن أبي هريرة [ـ رضي الله عنه ـ][13] قال: (كتب على ابن آدم/ نصيبه من الزنا ومدرك ذلك لا محالة، العينان تزنيان وزناهما النظر)[14].

---

(1) ساقط من: أ . د.

(2) ساقط من: د.

(3) ب: ايضاح.

(4) هو عبد الرحمان بن صخر الدوسي الملقب بأبي هريرة، كان أكثر الصحابة حفظا للحديث ورواية له، أسلم سنة: 7 هـ، وروى: 5374 حديثا. ولد سنة: 21 ق هـ، وتوفي سنة: 59 هـ بالمدينة المنورة. انظر: الإصابة: 4/ 202ـ211، الاستيعاب: 47/ 1768ـ1772، الطبقات الكبرى: 2/ 362ـ364.

(5) ساقط من: ب . د.

(6) ساقط من: أ . ج . د.

(7) ساقط من: أ . د.

(8) ساقط من: ج.

(9) ساقط من: أ . ج . د.

(10) ساقط من: أ . ج.

(11) ساقط من: أ . ب.

(12) أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، حديث رقم: 2652، والبخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب وفاة موسى وذكره بعد، حديث رقم: 3409.

(13) أخرجه مسلم في: كتاب القدر، باب قدر على ابن آدم حظه من الزنا وغيره، حديث رقم: 2657 .

(14) ساقط من: أ . ب . د.

ولو شرعنا ننقل من كتب الحديث الصحيح[1] لطال[2] ما قالت الصحابة في ذلك، ولا خفاء بتوافقهم بإضافة نبذ[3] القدر إلى خصومهم، ـ والله ﷻ أعلم، وهو ولي العصمة والتوفيق[4] [بمنه وكرمه][5]ـ.

ooooo

(1) أ . ج . د: [الصحاح].
(2) ساقط من: ب . ج . د.
(3) ج: بين.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: أ . ج . د.

## باب :
## [في[1] التعديل والتجوير[2]]

يقال عدّلته إذا نسبته إلى العدل[3]، وجورته إذا نسبته إلى الجوْر[4].

واتفق أهل الملل على وجوب العدل لله[5]، واستحالة الظلم والجور عليه.

وإنما الكلام فيما يُسمى عدلا وجورا، والكلام في هذا الباب يتشعب:

فالمعتزلة بنوْا الكلام [ فيه على فروع ][6] أصلها القول[7] بالتحسين[8] والتقبيح[9]، ولما بنينا على إبطاله في العقل لم نر[10] ما ذكروه جورا، ولا أن العقل يقتضي أن ما يشيرون إليه هو العدل، بل العدل عندنا/ وضع الشيء في محله[11]، ومن [380د] فعل ما له أن يفعله[12] فليس بجائر، وحق الجائر أن يميل عن الحق اللازم له[13]، وإذا

(1) ساقط من: ج.
(2) الارشاد، ص: 227.
(3) «وتعديل الشهود أن نقول إنهم عدول... عدل الرجل»: لسان العرب 11/ 431 مادة (عدل والمجعد).
(4) «جوار الجور نقيض العدل .. وجار عليه في، الحكم وجوره تجويرا نسبه إلى الجور»: لسان العرب: 4/ 153 (مادة جور المجرد).
(5) ساقط من: ج.
(6) ساقط من: د.
(7) ساقط من: ج . د.
(8) ساقط من: د.
(9) المجرد، ص: 142ـ143ـ147ـ148، التمهيد، ص: 383ـ384، فصل التحسين والتقبيح من هذا العمل.
(10) د: يرو.
(11) المجرد، ص: 139.
(12) المجرد، ص: 139، أصول الدين، ص: 131ـ132.
(13) ساقط من: أ.

لم يلزم الباري ـ سبحانه ـ[1] شيء، لم يلزم أن يكون ما عُدّ في حقنا جورا أن يكون في حقه جورا.

فلهذا ابتدأ في كلامه بذكر تحسين العقل وتقبيحه، ثم يندرج في هذا الباب، الكلام[2] في[3] الصلاح والإصلاح، واللطف، وإيلام البرايا، وقبول التوبة من العاصين، وتعذيب العصاة المصرين، وإثابة المطيعين، كل ذلك داخل في هذا الباب.

ooooo

(1) ساقط من: أ . ج . د.
(2) ساقط من: د . ج.
(3) ساقط من: د.

## فصل :

## [التحسين والتقبيح][1]

[129ب] قال[2]: «العقل لايدلّ على حسن شيء/ أو قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع [ وموجب السمع »[3].

قلت: في هذه العبارة تسامح؛ فإن قول القائل ][4] [لا يدرك به][5]، و[6] [ إنما يُتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع ][7] قد يوهم أن[8] الشرع دليل على الحسن والقبح، وهما راجعان إلى الأمر والنهي، وهو الشرع بعينه.

ولا بد من البحث عن محل النزاع ليُفهم توارد النفي والإثبات على محل واحد، ويصح انقسام القول فيه إلى الصدق والكذب، فنقول:

القبح قد[9] يطلق على ما لا يلائم الطبع، والحسن [ على ما ][10] يلائمه كالذي [381د] يشار إليه في الصورة الجميلة والقبيحة[11]، وليس هذا محل/ التنازع؛ فإن هذا يختلف باختلاف الأعراض والشهوات وفاقا.

---

(1) العنوان مقتبس من كتاب الأرشاد.
(2) ساقط من أ . ب.
(3) الإرشاد، ص: 228، المواقف، ص: 326، نهاية الإقدام، ص: 370، التمهيد، ص: 128.
(4) ساقط من: ج.
(5) ساقط من: أ . ب . ج.
(6) ساقط من: ب . ج . د.
(7) ساقط من: ج.
(8) ساقط من: ب.
(9) ساقط من: ب.
(10) ساقط من: ب.
(11) المواقف، ص: 324، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 666ـ668.

وقد يطلق الحسن[1] على ما استحث عليه بالعقوبة على تركه، والثواب على فعله. وهذا الاستحثاث[2] عندنا لايدرك إلا بالشرع؛ إذ العقاب والثواب/ جائزان، ولا [248ج] تهتدي العقول إلى وقوع الجائزات، ويدرك ذلك في بعض الأفعال عندهم/ عقلا[3]. [180أ]

وقد يطلق القبح والحسن على ما يتعارف قبل الشرع[4] من الميل إلى الفعل والنفرة عنه.

والمعتزلة يدعون أن ذلك استحثاث[5] العقل[6] على الفعل، ونحن نرى أنه مما جُبل عليه [الحيوان من شهوة ][7] ما ينفعه وكراهة ما يضره.

ثم زعمت المعتزلة والخوارج والكرامية والروافض والبراهمة وغيرهم أن العقل إنما يستحث على الفعل؛ لأنه على صفة في نفسه لأجلها يحثه على فعله[8].

واضطربت المعتزلة في هذه الصفة: فذهب قدماؤهم[9] إلى أنها صفة نفسية، وذهب متأخروهم[10] إلى أنها من الصفات التابعة للحدوث، ثم قالوا: إنما ينهى الشرع عن الفعل لأنه على صفة في نفسه لأجلها يقبح، أو لأنه يؤدي إلى[11] مستقبح في نفسه.

---

(1) ساقط من: أ.

(2) ساقط من: ب.

(3) المواقف، ص: 324، نهاية الإقدام، ص:370، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 666ـ668.

(4) المواقف ص: 325، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 666ـ668.

(5) ساقط من: د.

(6) المواقف، ص: 326.

(7) ب . د: [الحق من شهو].

(8) المواقف ص: 326 نهاية الإقدام ص: 371 أصول الدين ص: 31ـ32ـ155، الملل والنحل 1/ 113ـ 2/ 251، الفرق بين الفرق 167ـ168، التمهيد، ص: 128.

(9) المقالات، ص: 356، المجرد، ص: 143 المواقف، ص: 324.

(10) المواقف، ص: 324.

(11) ج: ان.

[382د] وزعموا أن من المستقبحات ما يدرك بضرورة العقل[1]، ومنها ما يدرك/ بنظره[2]، ومنها ما تقصر[3] العقول عن إدراكه، فلا تدرك لا بضرورة ولا بنظر[4].

وأصل هذه المسألة أخذها المعتزلة من الفلاسفة[5]؛ فإنهم قالوا: العلم محمود لذاته، والجهل مذموم لذاته، وسائر الأفعال عندهم ليست محمودة لذاتها ولا مذمومة لذاتها، بل [العوارض تعرض][6] بالنسبة إليها، فأخذ المعتزلة[7] هذا المذهب في العلم والجهل وعدوه إلى سائر الأفعال[8].

وعبر بعض الناس عن مذهب القوم بأن قال: عندهم أنه يدرك الحسن والقبح عقلا من غير أن يتوقف على أخبار مخبر، وليس في هذا إفصاح على أنهم يردونه إلى صفة نفسية، أو صفة تابعة للحدوث أو غير ذلك[9].

فنقول: هذا الحسن والقبح الذي أثبتموه إما أن يرجع إلى [ عدم أو[10]] ثبوت، ومحال أن يرجع الحسن والقبح معا إلى عدم؛ لتقابل الحسن والقبح معا[11] على جهة التناقض، ولا يتناقض نفيان، فلا بد أن يكونا ثبوتين أو أحدهما نفي والآخر إثبات.

وذلك الإثبات إما أن ينعقد بالنظر إلى الأفعال فحسب، من غير أن يتوقف على

---

(1) نهاية الإقدام، ص: 370.
(2) نفسه، ص: 370.
(3) ب . ج: تنقص، د: تقصو.
(4) نهاية الإقدام، ص: 370.
(5) نفسه، ص: 375 ـ 376.
(6) ب: العروض عن ضرب.
(7) بياض في: أ.
(8) نهاية الإقدام، ص: 376.
(9) الملل والنحل: 1/ 45.
(10) ساقط من: ج.
(11) ساقط من: أ. ج. د.

إضافته لأمر آخر أولا، فإن انقعد لا بالقياس إلى أمرين، فهو إما معلل أو غير معلل. [وما هو معلل][1] يستدعي أن تقوم/ علته بالمحل الذي [ثبت له][2]، وذلك يفضي [249ج]
إلى قيام معنى بالأفعال، والأفعال[3] لا تثبت لها أحكام المعاني. وما/ ليس بمعلل، فهو [383د]
واجب، وحقه أن يشترك فيه المتماثلات سواء قلتم يجب في الوجود والعدم أو في[4] الوجود دون العدم، فلا بد من تساوي المثلين فيه[5]. ونحن نرى أن القتل ابتداء والقتل قصاصا متماثلان؛ فإن هذا[6] القتل لو لم تسبقه قتلة لكان هو[7] بعينه جناية محرمة، ومع تماثلهما حكمنا بأن أحدهما حسن والآخر قبيح، وكذلك الوطء المسبوق بالعقد، لو قدرنا أنه غير مسبوق بالعقد لكان قبيحا.

وإن قال الخصم: إنه أمر إضافي، لا ينعقد إلا بأمر آخر، وذلك الأمر الآخر إن كان لازما له فيلزم مثله، وإن كان غير لازم له فيصح ثبوته بدونه، وعند ذلك يلزم ألا يدرك بالعقل؛ فإن وقوع الجائز لا يدرك بالعقل.

فهذه مباحثة قبل/ الخوض في الجدال تبين فساد المذهب. [130ب]

فإن قالوا: نريد به، أنه أمر إضافي، وهو نسبة الذم/ والعقاب[8] إلى الفعل، أو[9] [181أ]
[نسبة المدح والثواب إلى الفعل ][10].

---

(1) ساقط من: ب.
(2) ج: سبب.
(3) ساقط من: أ. د.
(4) ساقط من: أ. د.
(5) ساقط من: ب.
(6) ساقط من: أ.
(7) ساقط من: ب.
(8) ج: العتاد.
(9) ساقط من: ج.
(10) ساقط من: ج.

قلنا: إن وجب المدح [والذم والثواب والعقاب عليه فيجب على مثله، وإن لم يجب فوقوع الجائز لايدرك بالعقل، فلا بد من شرع، وكذلك كل شيء يُنسب إلى الفعل/ ويضاف إليه، فيتجه فيه هذا التقسيم. [384د]

ثم قال صاحب الكتاب: «**ما ادعيتم الضرورة فيه فأنتم عندنا**[1] **فيه منازعون، ولا يقع النزاع من عدد التواتر في الأمر الضروري**» [2].

ونحن نزيد على هذا العدد، ونحن[3] مصرون على هذه[4] المنازعة.

وذكر انفصالهم عن ذلك بأنهم قالوا: إنما خالفتم في المأخذ كمخالفة الكعبي في مستند العلم وبخبر التواتر أنه ضروري[5]، فيقول: هو نظري، مع الاعتراف بإفضائه إلى العلم[6]، وأجاب عنه من وجهين:

أحدهما: إن ما أثبتوه من الحسن والقبح في الجهل والعلم والصدق والكذب يرجع إلى صفة نفسية أوصفة[7] تابعة للحدوث، ونحن ننفي ذلك، وما نثبته نحن [في ذلك][8] إنما[9] يرجع إلى تعلق الأمر والنهي، وهو من كلام النفس، وهم نافوه، فالاتفاق في إطلاق العبارة مع الاختلاف في نفس المعنى غير نافع في هذا المقام.

الجواب الثاني: هو أن إيلام البرايا من غير جرم سابق ولا عوض لاحق[10] حسن لو

---

(1) ساقط من: أ. ج.

(2) الإرشاد، ص: 229.

(3) ساقط من: د.

(4) ساقط من: أ. ب.

(5) أصول الدين، ص: 12.

(6) الإرشاد، ص: 229_230.

(7) ساقط من: ج.

(8) ساقط من: ب.

(9) ساقط من: أ. ب. د.

(10) ساقط من: ج.

صدر من الله ـ تعالى ـ عندنا[1]، وعندهم[2] [ لا يحسن بل هو قبيح يستحيل صدوره منه عندهم[3]، وهو مما ادعوا فيه الضرورة، وخالفناهم في ذلك[4].

والجواب الأول أعم ][5] وأولى.

ومما نبرهن به على هذه القاعدة أن نقول: كل/ من تساوت الأفعال بالنسبة إليه لم [250ج]
يقبح شيء ولا يحسن في حقه، والباري/ ـ سبحانه ـ[6] قد تساوت الأفعال بالنسبة [385د]
إليه لم يقبح ولم يحسن شيء في حقه.

تقرير الأولى أن نقول[7]: التحسين يستدعي ترجيح الفعل على الترك، والتقبيح يستدعي ترجيح الترك على الفعل، والتساوي ينافي الترجيح.

وبيان تساوي الأفعال بالنسبة إليه وهو أنه ـ سبحانه ـ[8] يتعالى عن النفع والضر، ولو قدرنا فعلا لا يلحقنا به ضرر، ولا يفوتنا بتركه نفع لم يقع استحثاث على فعله وتركه، وجميع الأفعال بالنسبة إلى الله ـ تعالى ـ[9] كهذا الفعل المفروض بالنسبة إلينا.

وأيضا، فإنه لو لم تتساو الأفعال بالنسبة إليه، لكان وجودها منه أولى من ألا يوجدها، وذلك يؤدي إلى أن يكون كماله بأفعاله، وهو كامل بذاته وأوصاف جلاله لا بأفعاله، فتبيّن أنه لا يحسن شيء ولا يقبح شيء[10] في حقه.

---

(1) المجرد، ص: 140ـ141ـ142ـ147.

(2) ساقط من: د.

(3) المقالات، ص: 253، المواقف، ص: 130.

(4) الإرشاد، ص: 231.

(5) ساقط من: ج.

(6) ساقط من: أ.

(7) ساقط من: أ.

(8) ساقط من: أ . د.

(9) ساقط من: أ.

(10) ساقط من: أ . ب . د.

ومما ناقضوا فيه أنهم زعموا أن الكذب قبيح سواء أعقبه نفع أو لا[1]، ثم قالوا: الألم الذي يعقبه نفع حسن، بخلاف الألم الذي لا منفعة فيه[2].

فقيل لهم: لم حسّنتم الألم للنفع، ولم تحسنوا الكذب له؟ والكذب منه ما فيه منفعة عظيمة كما لو قدرنا شخصا واقفا على قارعة[3] طريق اجتاز به نبي وأمته، واتبعهم
[386د] ظالم فاستخبره على طريق ذهابهم، فالصدق سعي/ في إفنائهم، والكذب طريق تخليصهم منه، فما وجه قبح هذه الكذبة؟

فلما ورد هذا السؤال على بعض متأخريهم قال: «إن الكذب المشتمل على منفعة
[182أ] ترجى/ عليه حسن»، وطرد ما قالوه في الألم في الكذب.

فقيل له: الكذب خير[4] يتعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه، وهو من أقسام الكلام، وهو[5] من الأسماء الراجعة إلى الأفعال، فيلزمك تجويز أن يفعل الباري[6] كذبا نافعا يكون به كاذبا؛ فإن كل شيء[7] حسن يصح من الباري [ـ سبحانه وتعالى ـ][8] فعله، فإذا لم يكن الكذب في الصورة المفروضة قبيحا، وكان حسنا، فيجوز فعل الحسن. فوقع عليه السؤال.

ومما يرد عليهم: لزوم تقبيح أفعال البهائم والصبيان؛ فإن صفة نفس الفعل والتابعة
[251ج] للحدوث لا تختلف/ بخلاف من صدر الفعل منه، والإلزامات فيها كثيرة، وفيما ذكرناه مقنع[9].

---

(1) المواقف، ص: 324ـ328، نهاية الإقدام، ص: 372ـ375ـ376.

(2) المواقف، ص: 330.

(3) ب . ج . د: فوهة.

(4) ج: و.

(5) ساقط من ب . د.

(6) ساقط من: أ.

(7) ساقط من: أ . ب . ج.

(8) ساقط من: أ . ج . د.

(9) المواقف، ص: 330.

شبهة الخصوم: فمما[1] تمسكوا به أن[2] قالوا/ : لو كان الحسن والقبح من [131ب]
الشرع لما أدرك ذلك من لم يعلم الشرائع[3]، ومعلوم أن البراهمة مع إنكارها الشرائع قبّحت وحسنت، وعلموا حسن شكر المنعم، وقبح الكفران[4]، ولا يخفى على أحد من العقلاء أن[5] لو لم يرد الشرع بحسن إنقاذ الغرقى، وحفظ الهلكى، وتقبيح السعي
في إهلاكهم من غير جريمة،/ وكل ذلك معقول لو لم يرد شرع، ولم يستقر سمع، [387د]
ومنكر ذلك في حكم المعاند، ويكفي حجة على من يخالف إجماع العقلاء على مناقضته، وهو دليل مخالفة المعقول وإنكار ضرورات العقول.

و[6]الجواب أن نقول: إقدام البراهمة على التحسين والتقبيح لا حجة فيه إلا بعد ثبوت أن ما اعتقدوه [ في ذلك ][7] من قبيل ما علموه وتيقنوه، وهذا ممنوع، بل جهلوا كجهل الخصوم، فلا استرواح إلى ما اعتقدوه في ذلك، أليس قد اعتقدوا قبح ذبح البهائم وإيلامها لمنافع الأشخاص البشرية[8] وهم جهلة في ذلك بالاتفاق؟ فأمرهم عندنا في أصل التقبيح كأمرهم عند الخصوم في تفصيل ما يقبح.

ثم قد[9] يكون ما صار إليه البراهمة مما اعتقدوه بناء على نفرة وشهوة ثابتة في الجبلات، واعتقدوا أن استحثاث الشهوة من قبيل استحثاث العقول، وغلطوا[10] مع

(1) د: فيما.
(2) ب: أنه أن.
(3) نهاية الإقدام: ص: 373.
(4) ب . ج: الكفران.
(5) ساقط من: أ . ج . د.
(6) ساقط من: ج.
(7) ساقط من: ب . ج.
(8) الملل والنحل: 2/ 251، أصول الدين، ص: 155.
(9) ساقط من: ج.
(10) ساقط من: د.

أنهم لم يثبت عنهم أنهم[1] عزوا ذلك إلى الله ـ تعالى ـ وحكموا بأنه قبحه وحسنه.

ثم شيوع[2] هذه المقدمة عند الخصوم لا[3] يلزم أن تكون يقينية، فإن المقدمات المشهورة يعتقد فيها ذلك، وليس القول بها يقينيا، بل قد يتربّى الإنسان من حين صغره [388د] يتواتر على سمعه من تأديب المؤدب وتعليم الأستاذ/ حسن هذا والحث عليه، وقبح هذا والتحذير منه، فيرسخ في ذهنه ذلك، ولو اهتدى لعلِم أنه نظر مصلحي تعارف العقلاء الحمل عليه توسلا إلى تحصيل منافعهم، وسعيا في نيل مراشدهم.

فإن قالوا: فالعقول تحث على تحصيل الصالح ونيل المراشد، فقد اعترفتم بالمسألة.

[252ج] قلنا: لا نسلم أن العقول تستحث، وإنما العقول تُدرك،/ وفي جبلات الحيوان من شهوة المنافع وكراهية المضار، ما يستحث على تحصيل أحدهما والهروب[4] من الآخر، أليس كل حيوان يهرب ممن يضر به وينفر عن عدوه المهلك له، ويألف [183أ] بجنسه؟ فإذا كان هذا حكم البهيمة مع عدم العقل، فكيف/ يجعل من خصائص حكم العاقل؟ نعم من المصالح ما لايدرك إلا بالعقل فيكون تحرك الشهوة إلى وجهة مشروطا بإدراك العقل له.

ثم المنافع والمضار إنما لزمت الأفعال بمجرد العادة، وهي حوادث يخلقها الرب ـ سبحانه ـ[5] عقيبها، وليس لفعل حكم أن يولد فعلا آخر، وقد سبق الكلام على إبطال التولد[6].

---

(1) ساقط من: د.

(2) ب . د: يسوغ.

(3) ب . د: ولا.

(4) ب: الفرار.

(5) ساقط من: أ . ج . د.

(6) سبق ذلك في فصل يشمل على الرد القائلين بالتولد.

ثم الكلام مُدار على أن يعلم بقضية العقل أن الله ـ تعالى ـ[1] يثيب على هذا، ويمدح ويلوم على الآخر ويعاقب، وفيه وقع النزاع[2]، ولم يلزم من هذا الاستحثاث لو[3] سلم جدلا أنه من المعقول إدراك حصول/ الثواب والعقاب والمدح والذم من العقل، بل [389د] من[4] الجائز أن يعاقب الله[5] على ترك[6] تحصيل منفعته، ومن الجائز ألا يعاقبه؛ فإن الباري ـ سبحانه ـ[7] لا يتضرر بلحوق الضرر بنا، ولا ينتفع بما يحصل لنا من المصلحة[8]، والكفر والشكر في حقه سيان، والمشكور هنا قد يتألم بالكفران، فيعاقب من ألمه بذلك، والباري ـ سبحانه[9] وتعالى ـ[10] لايضرّه كفر كافر، ولاينفعه شكر شاكر، فمن أين يلزم مجازاة الشاكر بالثواب، والكافر بالعقاب؟ فإن كان ذلك مأخوذا من قياس الشاهد على[11] الغائب[12]، فما ذكرناه فارقا يقدح في الجمع على تقدير[13] صحة القياس.

شبهة أخرى لهم: قالوا: إذا قدّرنا للعاقل غرضا يحصل له بتقدير الصدق والكذب على حد سواء، فالعقل يرجّح جانب الصدق على جانب الكذب، فلولا أنه على صفة

---

(1) ساقط من أ . ج.
(2) نهاية الإقدام، ص 370، المواقف، ص: 324.
(3) د: لم.
(4) ساقط من: أ.
(5) ساقط من: أ . ج . د.
(6) ساقط من: ب . د .
(7) ساقط من: أ . ج.
(8) أ: الصلحة.
(9) ساقط من: أ . ج . د.
(10) ساقط من أ . ج.
(11) ساقط من: أ.
(12) ساقط من: أ.
(13) ساقط من: أ . ب.

ترجح[1] لما اقتضاه[2] العقل مع تساويهما بالنسبة إلى الأعراض جلبا ودفعا[3].

والجواب من وجوه[4]:

[132ب] الأول: إن الكذب الذي لا فائدة فيه قبيح عندكم ضرورة، وفي الصورة/ المفروضة لا فائدة للكذب، فيكون استدلالا منكم على ما أدعيتم فيه الضرورة.

ويمكنهم الانفصال عن هذا بأن يقولوا: لا ندعي الضرورة إلا فيما عري عن الفائدة من الكذب، وهذا يفضي إلى غرض، وحصول الغرض بغيره يحتاج إلى نظر في إلحاقه لما قبح ضرورة.

وقد أورد صاحب الكتاب هذه الشبهة لهم في الاستدلال على كونه ضروريا، وأجاب عنها بهذا الجواب.

وهم لا يدعون الضرورة في قبح كل كذب، وإنما يدعونها[5] فيما يكون غير مفيد، وأما المفيد فيلحق بغير المفيد بمسلك[6] نظري.

الجواب الثاني: أن الكاذب[7] متعرض للملامة[8] عرفا وشرعا، فكيف يمكن دعوى التساوي بينهما؟

وأورد صاحب الكتاب[9] [هذا الجواب][10] في معرض تناقض القول من القوم،

---

(1) ساقط من: د.

(2) اتقاضاه.

(3) الإرشاد، ص: 231، نهاية الإقدام، ص: 373.

(4) ب: الوجه.

(5) أ. ب. د: يدعونه.

(6) ب: فسلك.

(7) ب. ج: الكذب.

(8) ب. د: للملافة، ج: للافة.

(9) هو إمام الحرمين الجويني.

(10) ساقط من: ج.

فإن العقل عندهم يوجب ذم الكاذب ومدح الصادق، فكيف يفرضون التساوي في موضع يوجبون فيه[1] الترجيح؟ والخصم إنما فرض تساويهما[2] في جهة قضاء الحاجة وتحصيل الغرض[3].

ونقول: لولا ترجيح آخر من جهة عرض[4] العقل[5] لما كان الاستحثاث على أحدهما أولى[6] من الآخر، إلا أنه يقال له: الاستحثاث بناء على خوف الملامة[7]، والإنسان بجبلته يجتنبه[8]، ويكره توجه اللوم أو العقوبة عليه[9]، فلم يلزم أن تكون للعقل[10] استحثاث عليه [لصفة فيه][11]، وإنما ينفع الخصوم/ إذا عرى الفعل عن [391د]
جميع جهات الضرر والنفع، ورجح العقل، وهو محل النزاع[12]./ [184أ]

و[13]الجواب الثالث: قال صاحب الكتاب: «**إذا حكمتم أن العقل يتقاضى الصدق، فيلزم خروجه عن حكم التكليف، فإن الملجأ عندكم لا يصح تكليفه بما ألجئ إليه**[14]».

---

(1) ساقط من: أ . ب . ج.
(2) ج: اجتماعهما.
(3) الإرشاد، ص: 231-232.
(4) ساقط من: د.
(5) أ . ب . ج: العاقل.
(6) ب . ج: أولا.
(7) ج: الملازمة.
(8) ساقط من: أ . د.
(9) ساقط من: ج.
(10) ب . د: للعاقل.
(11) ساقط من: أ . ج.
(12) نهاية الإقدام، ص: 371-372.
(13) ساقط من: أ . ج.
(14) الإرشاد، ص: 232.

وهذا الجواب ضعيف؛ فإنهم يقولون: تقاضي العقل[1] ليس فيه إلجاء، بل حكمه حكم استدعاء الشرع للفعل[2] واقتضائه، و[3] عندكم لايكون ذلك إكراها[4] وإلجاء.

الجواب الرابع: هو أنكم إنما فهمتم هذا الاستحثاث بعد ورود الشرع، ولما استقر في أذهانكم ذلك، تربيتم على ما استقر في الشريعة من اللوم على الكذب، والمدح على الصدق اعتقدتم ذلك من مقتضيات العقول[5].

اعترضوا على هذا الجواب بأن قالوا: إن القدر الذي اعتقدناه قد[6] اعتقده من لم تبلغه الشرائع، ولم يستقر حكمها في عقله.

قلنا: لأنه رُبي في قوم يعتقدون اللّوم عليه، فاستقر ذلك في ذهنه، فاعتقد أنه من مقتضيات العقول، وليس من لازم التعارف فيها جريانه بأنه في[7] حكم الإله، [254ج] ووجوب[8] ذمه على الكذب،/ ومدحه على[9] نقيضه.

[392د] فإن فرضوا المبالغة في التصوير إلى أن قدروا شخصا لم تبلغه الشريعة، ولم يترب/ بين أقوام يتعرفون ذلك، فلسنا نسلّم أن عقله تقاضى الصدق والحالة هذه.

وليس التحقيق في دفع هذه الشبهة إلا منع الاستواء في حق من عرف الشرع أو ربي في قوم يتعارفونه، ومنع الترجيح عند فرض عدم هذه المرجحات[10]، فافهم ذلك.

---

(1) نفسه، ص:232.
(2) أ. ج. د: الفعل.
(3) ساقط من: أ. ج.
(4) ساقط من: د.
(5) نهاية الإقدام، ص: 387-391.
(6) ساقط من: ب.
(7) ساقط من: ج. د.
(8) ج: ووجوبه.
(9) ب: ذمه.
(10) الإرشاد، ص: 232، نهاية الإقدام، ص: 373-387.

شبهة أخرى لهم قالوا: لو لم يدرك التحسين والتقبيح عقلا لما فهم [ عند ورود الشرع؛ فإن ][1] مخاطبة المكلّف بما لايفهم حقيقته [لا يجديه][2] ولايفيده[3] معنى.

والجواب: أن إدراك حقيقة القبح والحسن قبل ورود الشرع لا نزاع فيه، وإنما ثبوته بغير الشرع هو الممنوع.

وبيانه: أن حقيقة الأمر والنهي وتعلّقهما بالأفعال أمر معقول مفهوم قبل الشرع، ويجوز وروده قبل الشرع، ولو لم يكن معقولا لما حكم عليه بالجواز[4]، ولم يلزم من تجويز أمر ما ثبوته، وهذا كالنبوات والمعجزات[5]، فإنا نحكم بجوازها قبل ورودها، ولايصح الحكم بالجواز إلا على مفهوم الحقيقة، ولايلزم من فهم حقيقتها قبل وجودها اعتقاد ثبوتها[6] قبل كونها.

شبهة أخرى لهم قالوا: العقلاء يستحسنون إنقاذ الغرقى، وتخليص الهلكى، ويستقبحون الظلم والعدوان[7]، وإنكار ذلك مكابرة مع ذهولهم عن هذه المستندات التي ذكرتموها،/ ولو كان ما ذكرتموه [ من السمع ][8] مدركا لما فهمه من ذهل[9] [393د]
عن[10] المدرك[11].

---

(1) ساقط من: ج.
(2) ج: تجريه.
(3) ج . د: يفيد.
(4) ج: بالجواب.
(5) ساقط من: د.
(6) الإرشاد، ص: 232، نهاية الإقدام، ص: 387ـ393.
(7) ب: العد.
(8) ساقط من: أ.
(9) ب . د: فصل.
(10) ساقط من ج.
(11) نهاية الإقدام، ص: 373ـ379.

[133ب] والجواب: إن ميل[1] الطبائع/ إلى الإحسان ونفرتها عن الإساءة، وإلتذاذها بالشكر ونفرتها عن نقيضه لا ننكره، ودعواكم أن هذا من استحسان[2] العقول ممنوع، ولو سلّم لهم ذلك تنزلا، فلا يلزم منه أن الله ـ سبحانه ـ[3] يلوم عليه ويعاقب، ويمدح على نقيضه ويثيب[4]، وهو محل النزاع.

فإن أخذتم ما تنازعنا فيه مما تعارفه العقلاء، فليس بلازم، والدليل على عدم اللزوم أنا نتعارف أن ملكا لو رأى عبيده يفجر بعضهم ببعض، ويتعدى بعضهم
[185أ] على[5] بعض،/ وهو قادر على منعهم من فسوقهم وتعدّيهم وأعرض عنهم، لعد ذلك من أقبح الأمور عليه، ولم يلزم مثله في حق الإله ـ سبحانه ـ[6]، فإنه قد[7] يرى العبيد والإماء في فساد قد نهى عنه وحذر منه، وهو قادر على منعهم ولم يمنعهم مما
[255ج] قبحه عليهم،/ فدل ـ والحالة هذه ـ على بطلان جريان اللزوم الذي ذكروه[8].

اعتذر صاحب الكتاب عن تقديمه الكلام في شبههم على نصب الدليل[9] خلاف ما أشرنا إليه في بحثنا بأن الخصم لما ادعى الضرورة في هذه الأمور التي تنازعنا فيها دعت الحاجة إلى بيان فساد مأخذه.

[394د] ثم نتكلم بعد/ ذلك في حجتنا.

واستدل بأن قال: «القبح والحسن إما أن يرجع إلى ذات المقبح، أو إلى صفة نفسية،

(1) ج: قبل.
(2) أ. ب: استحثاث.
(3) ساقط من: أ. ج. د.
(4) ج: ليب.
(5) ساقط من: ب. ج. د.
(6) ساقط من: أ. ب.
(7) ساقط من: أ. ب. د.
(8) ج: اعترض.
(9) الإرشاد، ص: 233.

**أو لا إلى ذاته ولا إلى صفة نفسية[1]»[2].**

[والقول بأنه يرجع إلى ذاته أو إلى صفة][3] نفسية يلزم منه تساوي المتماثلين في القبح والحسن، وقد قرر فساده.

والقول بأنه يرجع لا إلى ذاته ولا إلى صفة ذاته؛ فإما أن يرجع إلى تعلّق الأمر إليه والنهي، أولا يرجع إليه[4]، ورجوعه إليه هو المطلوب، وعدم رجوعه إليه ينفي اختصاصه به، ويحتاج ههنا إلى مزيد تقرير، فيقال:

هذا الزائد على تعلق الخطاب وليس بصفة نفسية، إما أن يكون نفيا أو إثباتا، والنفي لا يتقابل فيه النقيضان، والإثبات إما أن يختص بما حكم فيه[5] بالقبح، أولا يختص[6]: وعدم الاختصاص يلزم منه اختفاء الحكم، وثبوت الاختصاص به[7] يلزم منه[8] أن يكون صفة، وهي صفة[9] نفسية أو معنوية، ووجه الحصر أن الصفة إما أن تعلل أو لا تعلل، فغير المعلّل صفة نفسية، والمعلّل صفة معنوية، والأفعال ليست قبل ثبوت أحكام المعاني لها[10]، والصفة النفسية [لا تصح][11]، فإنا فرضنا في هذا الظرف أنه لا يرجع إلى ذاته ولا إلى صفة ذاته.

---

(1) ساقط من: ب. ج.
(2) الإرشاد، ص: 233.
(3) ساقط من: أ.
(4) ساقط من: د.
(5) أ: به.
(6) ساقط من: ب.
(7) ساقط من: ج.
(8) ساقط من: أ. د.
(9) ساقط من: أ. ب. د.
(10) سبق تحديد معناها ص: 493 من هذا العمل.
(11) ساقط من: ب. د.

[395د] وقد يقولون بصفة وراءهما وهي الصفة/ التابعة للحدوث[1]، ووجه إبطالها هو وجه إبطالها في الصفة النفسية، وقد سبق إيضاحه بما يغني من إعادته.

وإذا بطلت هذه القاعدة بطل ما أسند[2] إليها وتعلق بها من مسائل هذا الباب، وقد أشبعنا القول فيها لمسيس الحاجة إليها، والله ـ سبحانه ـ[3] الموفق للصواب برحمته[4].

ooooo

(1) نهاية الإقدام، ص: 372.

(2) أ: استدل.

(3) ساقط من: أ. ج. د.

(4) ساقط من: أ. ج. د.

## فصل:

## [في أنه لا واجب عقلا على العبد أو الله][1]

المقدمة الثانية التي وعد بها في ترجمة كلامه تشتمل على الرد على من قال: إن العقل يدل على وجوب وجود[2] واجب[3] ـ[4]، وهي مندرجة تحت القاعدة[5] التي سبق تقريرها[6].

والكلام في هذا الفصل، كما ذكر في قسمين:

أحدهما: في دعواهم تلقى[7] الوجوب [على العبد عقلا، والثاني في دعواهم الوجوب][8] على الله ـ سبحانه[9] وتعالى[10] عما يقول الظالمون علوا كبيرا ـ.

أما القسم الأول: فربما/ يدّعون فيه الضرورة عقلا[11]، والكلام فيه كما سبق في المسألة السابقة[12]. [256ج]

وإذا قالوا: بأن[13] شكر المنعم واجب عقلا[14]، فمأخذهم الرجوع إلى ما تعارفه

---

(1) العنوان مقتبس من كتاب الإرشاد المحقق.

(2) ساقط من: أ. ب. د.

(3) ج: واجبة.

(4) المواقف، ص: 328، التبصير، ص: 66، أصول الدين، ص: 154ـ156، المواقف، ص: 376.

(5) ساقط من: ج.

(6) قاعدة التحسين والتقبيح، نهاية الإقدام، ص: 383ـ384، التبصير، ص: 66، أصول الدين، ص: 154ـ156.

(7) ساقط من: ب.

(8) ساقط من: ب. ج.

(9) ساقط من: أ. ج. د.

(10) ساقط من: ب. ج. د.

(11) ساقط من: أ. ج. د.

(12) ساقط من: ب.

(13) ساقط من: ج.

(14) الإرشاد، ص: 234.

العقلاء في ذلك، وقد ذكرنا أن ذلك من المقدمات المشهورة لا من المقدمات اليقينية.

فنقول: لو أوجب العقل الشكر إما أن يوجبه لفائدة أولا لفائدة، والقول بهما ممتنع[1]، فيمتنع القول بالوجوب.

بيانه: أن الوجوب لا لفائدة لو يحكم به العقل لأوجب كل عبث عند الخصوم بغير فائدة، ولأن من الأفعال قطعا ما لا يجب، ولو أوجب لا لفائدة[2]، لم تميّز ما يجب عما لا يجب، وإن أوجب لفائدة فهي إما أن تعود إلى المشكور أو إلى الشاكر: وعودها إلى المشكور[3] محال[4]؛ لأنه لا ينتفع ولايتضرر، بل يتعالى عن قبول النفع والضر، وإن/ عادت الفائدة، فهي إما[5] عاجلة أو آجلة، والعاجل تعب ناجز، والآجل [134ب] معدوم الآن فهو جائز، والعقل لا يهتدي إلى وقوع الجائز، وإنما يدرك العقل جوازه. ولأن النفع الابتدائي غير واجب، والمشكور إذا قال: «أنت[6] ما نفعتني بشكرك»، فمن أين يجب أن يثيبه؟

ثم[7] إن[8] العبد[9] إذا أدى ما وجب عليه فمن أين يستحق إثابة؟

وإن كان أداء الواجب يستوجب ثوابا فيلزمكم في أن الباري ـ سبحانه ـ[10] إذا أتى بالإثابة فقد أدى ما وجب عليه، فيستحق عوضا على الثواب.

---

(1) أ: يمتنع.
(2) ج: لفائدة.
(3) ج: المشكور لا يصح.
(4) ج: بمحال.
(5) ساقط من: ب . د.
(6) ساقط من: ج .
(7) ساقط من: ب .
(8) ساقط من: أ . ب . ج.
(9) ج: العدل.
(10) ساقط من: أ . ج.

وربما بنى بعض الأصحاب[1] هذه المسألة على أصلنا من أن[2] الله ـ تعالى ـ[3] هادي كل مهتد، فهدايته إلى الشكر نعمة، فلو كانت النعمة توجب شكرا[4]، فالهداية إلى الشكر نعمة، فتوجب شكرا ويتسلسل.

وهذا مسلك حسن، فإن منعوا أن الهداية من المنعم، عدنا إلى/ تقرير ذلك بما مضى. [397د]

واعلم بعد ذلك أن كل مسلك يقرر به الخصم مذهبه في هذه المسألة فلك مقابلته بجائز آخر، فيكون ما أبداه غير متعيّن في طريق العقل، والجائز لا يهتدي العقل إلى وقوعه بدلا من الجائز الذي يقابله.

قالوا: خطر ببال[5] العاقل تجويز أن يكون له رب يطلب منه شكر نعمة، فإن شكر أثابه، وإن كفر عاقبه، فالعقل يتعيّن عليه الشّكر طلبا للسلامة والأمن.

وهذا يقابله في[6] التجويز العقلي أن يخطر ببال العاقل أن له ربا خلقه للترفه[7] والتنعم، وأنه ملك لخالقه، ولو/ أتعب نفسه فيما لاينتفع به مالكه لكان ذلك تصرفا في ملك مالكه بغير إذنه، فربما عاقبه، فيكون ارتقاب العقاب على ترك[8] الشكر كارتقابه على فعله، فلا يترجح أحدهما على الثاني، فلا بد من سمع مرجح. [257ج]

وقال صاحب الكتاب: «**ويتأيّد ذلك بأن الرب ـ سبحانه[9] وتعالى ـ غني عن شكر**

---

(1) أصول الدين، ص: 140، التمهيد، ص: 376ـ379.

(2) ساقط من: ب.

(3) ساقط من: أ.

(4) نهاية الإقدام، ص: 416.

(5) ج: بباب.

(6) ساقط من: ب.

(7) ج: للتوبة.

(8) ساقط من: أ.

(9) ساقط من : أ . ج . د.

**الشاكرين، متعال عن الاحتياج، وأنه ـ تعالى ـ[1] يبتدئ بالنعم قبل استحقاقها»[2].**

قلت: في هذا اللفظ تسامح؛ فإن قوله: «**قبل استحقاقها**» يوهم أن للنعم[3] وقتا تستحق فيه[4]، وأنه يأتي[5] بها قبله، وليس الأمر كذلك، فإنه لا يستحق على
[398د] الله ـ تعالى ـ[6] شيء، وإن أريد أن الإرادة إذا خصّصت شيئا بوقت فقد[7]/ استحق وقوعه في ذلك الوقت، فلا يتصور أن يوجد الشيء قبل وجود الوقت الذي خصّصت الإرادة الفعل[8] به، فالأحسن في التعبير أن يقال: يبتدئ بالنعم ولا استحقاق[9] عليه[10].

وأكد صاحب الكتاب هذا بضرب مثال يبين به أنه لا يجرى حكم الغائب على حكم الشاهد فيما يتعلق باستحقاق[11] الشكر؛ وذلك [ أن المشكور ][12] شاهدا يرتاح بالشكر، فينعم على من شكر، وأما الباري ـ تعالى ـ[13] فالشكر والكفر بالنسبة إليه
[187أ] سيان؛ لأنه متعال/ عن قبول النفع والضرر.

والمثال الذي ذكره أن قال: «**لو قدرنا شيئا يسيرا يستقبح أهل العرف بالنسبة إلى**

---

(1) أ: ـ تعالى ـ كما.
(2) الإرشاد، ص: 235، نهاية الإقدام، ص: 382 ـ 383.
(3) ساقط من: أ.
(4) ساقط من: أ.
(5) ب: بأبي.
(6) ساقط من: ج . د.
(7) ساقط من: ب.
(8) ساقط من: أ.
(9) أ . ب: والاستحقاق.
(10) ساقط من: د.
(11) أ . ب . ج: باستحسان.
(12) ساقط من: ج.
(13) ساقط من: أ . ب . د.

المشكور ذكره في معرض الشكر فلا يستحسن الشكر فيه، كما لو فرضنا ملكا عظيما أعطى فقيرا كسرة خبز، فأخذ يطوف في[1] البلاد ينادي على رؤوس الأشهاد بذكر نعمة الملك فيعد ذلك ازدراء[2]، وجميع النعم بالنسبة إلى خزائن ملك الله [ـ تعالى ـ][3] التي لا تفنى ولا تنقصها العطايا دون نسبة الكسرة إلى الملك، فلا يقضي العقل فيه بوجوب الشكر[4]».

ثم قال: «هذا قولكم فيمن خطر له الخاطران، فما قولكم في الغافل الذاهل فلا سبيل إلى أن يعلم، ولا وجوب ثابت عليه؟».

وهذا الذي ذكره[5] ادعى أنه عظيم وقعه على الخصوم[6].

وأنا أقول: الخصم/ لا يدعي أن وجوب شكر المنعم من قبيل الضروريات، [399د]
[ولابد][7] فيمن ذهل عن طريق[8] النظر ألا يعلم وجوب الشكر، وسبيل العلم به النظر.

وقوله: «الوجوب ثابت عند الغفلة والذهول»[9].

فما[10] أراهم يوجبون/ شيئا على الغافل والناسي[11]، ولا أرى هذا إلزاما [258ج]
واقعا[12].

---

(1) ساقط من: أ . ب.
(2) ب . ج: ازراء.
(3) ساقط من أ . ج . د.
(4) الإرشاد: ص 235.
(5) ساقط من: ب.
(6) الإرشاد، ص: 235.
(7) أ . ج . د: ولا يعد.
(8) ساقط من: ب.
(9) الإرشاد، ص: 236.
(10) ب . ج: فيما.
(11) أصول الدين، ص: 331ـ332ـ155ـ156.
(12) ساقط من: ج .

وذكر لهم سؤالا على هذا وهو أن قال: «**لا بد أن يخطر ببال العاقل**[1] **هذان الخاطران**»[2]، ورد عليهم بما تشهد العادة له من ثبوت الغفلات في حق[3] كثير من
[135ب] المكلفين/ عن هذه الخواطر، ثم قال: «**في**[4] **هذه الخواطر في ابتداء النظر**[5] **شكوك، والشك في الله كفر**»[6]، فإن كان الباري ـ سبحانه[7] وتعالى ـ يخلق هذه الخواطر في قلبه ضرورة حتى لا يكون له منها بد، فالباري ـ سبحانه ـ[8] عندهم لا يصح أن يخلق الكفر، ولا سائر المستقبحات[9] عندهم[10]، وإن كانت هذه الخواطر مكتسبة للعبد[11]، فللعبد ألا[12] يقدّم عليها وهو متمكن من ذلك، فكيف يصحّ القول بأنه لابد منها، على أنها إذا كانت كفرا، امتنع القول باستحسانها، ووجب اجتنابها والإضراب عنها، وهي الداعية الجالبة للنظر؟

وقول صاحب الكتاب: «**هذه الخواطر في ابتداء النظر شكوك**»[13].

[400د] لا يريد به أن الشك يجامع/ النظر؛ فإنه سبق منه القول بمضاداته له[14]، وإنما الخواطر يبدأ بها قبل التأمل فيها، فالشك إذا سابق على النظر.

---

(1) د: الغافل.
(2) الإرشاد، ص: 236.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: أ. ب. ج.
(5) ج: للامر.
(6) أصول الدين، ص: 236.
(7) ساقط من: أ. ج. د.
(8) ساقط من: أ. ج. د.
(9) اختاروا أن الله ـ تعالى ـ يجب عليه في الحسن مراعاة الصلاح والأصلح، انظر: المواقف، ص: 328.
(10) ساقط من: ب. ج.
(11) ساقط من: أ. ب. ج.
(12) ب: لا.
(13) الإرشاد، ص: 236.
(14) فصل: مضادة النظر العلم والجهل والشك، انظر: الإرشاد، ص: 27.

قالوا: يبعث الله [ـ تعالى ـ][1] إلى كل مدعو ملكا يختم على قلبه، ويقول في نفسه قولا يسمعه.

وهذا بهت منهم، وإثبات كلام لم يسمعه ذو عقل، وادعوا أنه مسموع للمكلف، والكلام على أصولهم، عبارة عن الحروف، وهي أصوات مقطّعة، ففي إثبات كلام خارج عن ذلك نقض أصلهم[2].

ثم إنهم منعوا توقف الوجوب على ورود رسول واحد، ثم التزموا أن يبعث الله ـ سبحانه ـ[3] إلى كل مدعو ملكا[4] رسولا، وفي دعوة الأنبياء غنية عما[5] هَذَوْا به.

ثم قال: «**بعد أن بيّنا أن الله ـ سبحانه ـ[6] خالق اكتساب العباد[7]، فلا يستقيم التمسّك[8] بهذه الدلالة؛ فإن العقل لا يوجب تكليف ما [لا يفعله][9] العبد، كما أنه لا يوجب التكليف بفعل الجواهر**»، فلولا ورود الشرع بثبوت التكليف لم[10] يمكنا إثباته[11].

القسم الثاني: في نفي الإيجاب على الله ـ سبحانه[12] وتعالى ـ. ومستند الخصوم في هذا الباب يؤول إلى التحسين والتقبيح بالعقل[13]، وقد استأصلنا هذا

---

(1) ساقط من: أ. ج. د.

(2) فصل: في حقيقة الكلام وحده ومعناه.

(3) ساقط من: أ. ج. د.

(4) ساقط من: أ. ب. د.

(5) ساقط من: ب.

(6) ساقط من: أ. د.

(7) «باب: القول في خلق الأعمال» من هذا العمل.

(8) ج: التكسب.

(9) د: لا يعقله.

(10) ساقط منك ب.

(11) الإرشاد، ص: 236.

(12) ساقط من: أ. ج. د.

(13) نهاية الإقدام، ص: 371.

[188أ] الأصل/ وأبطلناه[1] فلا معتمد لهم في هذه المسألة.

[259ج][401د] فهذا القسم مندرج تحت الأصل الذي سبق عقده، ولكن البحث/ في هذه/ المسألة بخصوصها أن يطالب الخصم عن معنى الوجوب، ولا يمكن أن نريد به[2] توجه الأمر الجازم عليه[3] فإنه محال، ولا يمكن أن يراد به لحوق ضرر على تقدير ترك ما وجب، فإنه يتعالى عن قبول الضرر والنفع، ولا شك في موافقتهم في نفي الوجوب بكلا المعنيين المذكورين، وإنما يقولون: إنه واجب بمعنى: أن حكمة الحكيم تتقاضى فعله[4]، ولابد أنه[5] اشتمل على حسن لا يسوغ في الحكمة تركه، وقد أبطلنا أن القبح والحسن صفتان للأفعال[6]، فلم يبق لهم معتصم.

ثم نقول: القول بالوجوب[7] يقتضي ترجيح الفعل على الترك، والأفعال متساوية [بالنسبة إليه][8] [ـ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ـ][9] ـ على ما سبق بيان ذلك وتقريره ـ، وما ذكروه من الحكمة المنسوبة إليه فمعناه: أنه عالم بالأشياء وأحكامها، قادر على إنشائها وإتقانها، ولا يعطي ذلك وقوع المقدور المعلوم حقيقة.

ومما[10] ادعوا القول بوجوبه، أنه يجب على الله [ـ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ـ][11] ثواب الأعمال[12]، وقد

---

(1) «فصل: التحسين والتقبيح» من هذا العمل.

(2) ساقط من: ج.

(3) ساقط من: د.

(4) نهاية الإقدام، ص: 374ـ381، المواقف، ص: 329ـ376، المجرد، ص: 140ـ141ـ147.

(5) أ . ج . د: لأنه.

(6) «فصل التحسين والتقبيح» من هذا العمل.

(7) ج: الوجود.

(8) ساقط من: ج.

(9) ساقط من: أ . ج . د.

(10) ج . د: ما.

(11) ساقط من: أ . ج . د.

(12) المواقف، ص: 329.

وعد بأن يعقد له بابا ـ إن شاء الله تعالى ـ[1].

غير أنه ذكر في هذه المسألة نكتة واحدة، وذلك أن الأعمال وقعت شكرا للنعمة، ومن أدى ما وجب عليه كيف يستوجب عوضا؟

ومرجعهم الرجوع إلى ما تعارفه العقلاء، فلا شك أن السيد/ إذا أمر عبدا بفعل [402د]
ففعل ما أوجبه عليه سيده لا يستحق عوضا على السيد في خدمته[2].

ومما يوجبونه الصلاح والأصلح[3]، وسيأتي الكلام فيه ـ إن شاء الله تعالى ـ[4].

---

(1) ساقط من: أ. ج.

(2) الإرشاد، ص: 137.

(3) ب. ج: اللطف.

(4) «باب: القول بالصلاح والأصلح» من هذا العمل.

## فصل :

## [في الآلام واللذات]

مذهب أهل الحق قاطبة، أن الآلام واللذات تقع مقدورة لله ـ تعالى ـ[1] غير مقدورة للبشر[2].

والمعتزلة قالوا: بأن الآلام مقدورة بواسطة إيقاع أسبابها، واختلفوا في سبب الآلام:

[136ب] فمنهم من قال: هو الاعتماد على الغير بضرب أو قطع، ومال إلى ذلك/ ابن الجبائي في بعض أجوبته، ثم رجع عنه واستقر جوابه على أن الاعتماد يولد افتراق الأجزاء، وقد يسمى هذا الافتراق: [الوهى، فيقول: الاعتماد يولد][3] الوهى، والوهى يولد الآلام[4]؛ فإذا خلق الله[5] ـ سبحانه[6] وتعالى ـ الوهى[7] في جسم بغير افتراق أجزاء ولا اعتماد، فذلك ضروري بالاتفاق.

وهل يجوز أن يخلق ألما من غير سابقة جرم ولا ثواب لاحق عليه؟

[260ج] هذا مما نجوزه/ نحن[8]، وهم يمنعون ذلك[9].

وليقع الغرض في إيلام الأطفال[10] والبهائم مع أنه[11] لا وزر لهم ولا ذنب،

---

(1) ساقط من: د.
(2) الإرشاد، ص: 237، المجرد، ص: 141، أصول الدين، ص: 140ـ141.
(3) ساقط من: أ . ب.
(4) المواقف، ص: 318ـ130.
(5) ساقط من: أ . ج.
(6) ساقط من: أ . ج . د.
(7) ساقط من: ج.
(8) المجرد، ص: 142ـ147ـ141، أصول الدين، ص: 240ـ241.
(9) أصول الدين، ص: 240ـ241، التمهيد، ص: 382ـ383 .
(10) ب . ج: الابطال.
(11) ب . ج: انهم.

فالثنوية[1] قالوا: الألم على كل تقدير قبيح، فلا يصدر من النور المسمى عندهم[2] يزدان[3]ـ[4]، بل يصدر من الظلمة المسماة عندهم/ أهرمان[5]ـ[6]، [403د] فالآلام الصادرة عندهم[7] في حق الصبيان والبهائم[8] هذا مستنده عندهم.

وأما البكرية[9] ـ وهم فرقة ينسبون إلى بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد ـ فذهبت[10] إلى أن البهائم والأطفال لا تألم أصلا[11].

وذهبت طوائف من غلاة الروافض[12] [وغيرهم من التناسخية][13] إلى التناسخ[14]

(1) هؤلاء هم أصحاب الإثنين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان، وهما يختلفان في الجوهر والطبع والفعل والأجناس والأبدان والأرواح. الملل والنحل: 1/ 244، المغني: 5/ 22، الشامل، ص: 243.

(2) ساقط من أ . ج.

(3) الملل والنحل: 1/ 233.

(4) د: أمر من.

(5) الملل والنحل: 1/ 233.

(6) أ . د . ج: يزدان.

(7) ساقط من: أ . ج . د .

(8) التمهيد ص: 78 الملل والنحل: 1/ 233 ـ 249، التبصير، ص: 150، الإرشاد، ص: 238، نهاية الإقدام 410.

(9) هم أصحاب «بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد» وكان يذهب إلى أن الكبائر التي تكون من أهل القبلة أنها نفاق، وأن مرتكب الكبيرة عابد للشيطان في الدرك الأسفل من النار مخلد فيها، وهو مع ذلك مؤمن مسلم، وأن الإصرار على الصغائر كبائر، وكان يزعم أن القاتل لا توبة له، وأن الأطفال الذين في المهد لا يألمون. الفرق بين الفرق، ص: 200، المقالات، ص: 286، أصول الدين، ص: 338ـ339، التبصير، ص: 109.

(10) ساقط من: أ.

(11) الإرشاد، ص: 238، المقالات، ص: 286 ـ287، أصول الدين، ص: 146، التبصير، ص:110، الفرق بين الفرق، ص: 16.

(12) سبق التعريف بهذه الفرقة ص: 738 من هذا العمل.

(13) ساقط من: ج.

(14) الإرشاد، ص: 238، الملل والنحل: 2/ 55ـ255، الفرق بين الفرق، ص: 203، المقالات، ص: 55ـ56.

من حيث إنهم استقبحوا الألم من غير عقوبة، ولم يجوّزوا ما قاله المعتزلة من
[189أ] حسن/ الألم إذا أثيب عليه[1]، فجرّهم ذلك إلى أن البهائم [كانت في قوالب أحسن من هذه فلما أجرمت نقلت إلى قوالب أخس، فإذا عوقبت فيه واستوفت جزاء جريمتها عادت][2] إلى أحسن بنية. ثم القوالب على رتب الخسة والدناءة والعلو والرفعة، ويختلف الرد إلى الأخس بحسب عظم الزلة وكثرة الذنب[3].

ومن أصول التناسخية أن البهائم مكلفة، عالمة، مدركة ما هي فيه من العقوبة على الزلات السابقة[4].

وصار منهم طائفة[5]/ [6] إلى أن كل جنس من أجناس الحيوانات قد بعث الله ـ تعالى ـ[7] له رسولا إلى آحاد ذلك الجنس من الجنس[8].

وذهب بعضهم إلى أنه ليس في الموجودات جمادات، وأن جملة ما يتخيّله الناس جمادات فهي أحياء ذوات أرواح معذبة[9].

[404د] واختلفت مذاهبهم في ابتداء التكليف:/

---

(1) ب . ج: عليهم.
(2) ساقط من: ج.
(3) الإرشاد، ص: 238ـ239، أصول الدين، ص: 236ـ241، الفرق بين الفرق، ص: 253ـ259.
(4) الفصل في الملل والأهواء والنحل:1/ 149ـ159، الفرق بين الفرق، ص: 253ـ259.
(5) ج كل طائفة.
(6) يريد بها فرقة الحابطية المنسوبة إلى مؤسسها أحمد بن حابط، وهو من أصحاب النظام، وينتسب إليه القول بالطفرة وبنفي الجزء الذي لا يتجزأ، وذهب إلى التناسخ، وزعم أن المسيح تذرع بالجسد الجسماني وهو الكلمة القديمة المتجسدة كما قالت النصارى . . .مات أيام الواثق. انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 149، الفرق بين الفرق، ص: 253ـ261.
(7) ساقط من أ . ج . د.
(8) الفرق بين الفرق، ص: 253ـ261.
(9) نفسه، ص: 253ـ261.

فقال بعضهم: كلّف الله [ـ سبحانه[1] وتعالى ـ]الأرواح ابتداء، وإن تضمن[2] ذلك[3] [التزام المشقات والآلام[4]].

وصار صائرون إلى أنه لم يكلّف][5] [الله الأرواح][6] ابتداء[7]، وإنما هو فوض الخيرة إلى الأرواح، والتزموا التكليف من تلقاء أنفسهم[8]، ثم منهم من وفّى [بما التزم][9]، [ومنهم من تعدّاه][10].

وذهب ذاهبون إلى أنه كلف الأرواح ابتداء في[11] الفطرة ما لا مشقة فيه[12]، ثم خالف من خالف ووفّى من وفّى.

والغلاة من التناسخية أنكروا الحشر والآخرة، وقالوا: لا مزيد على تقلب الأرواح في الأجساد عقابا وثوابا[13].

و[14] أما المعتزلة فإنهم حسّنوا الآلام لأوجه:

ـ منها ما ذكره الأولون من جرائم/ سبقت[15]. [261ج]

---

(1) ساقط من: أ . ج . د.
(2) ساقط من: أ.
(3) ساقط من: أ . ج . د.
(4) الفرق بين الفرق، ص: 253ـ261.
(5) ساقط من: أ.
(6) ساقط من: أ . ج . د.
(7) ساقط من: أ.
(8) الفرق بين الفرق، ص: 253ـ261.
(9) أ . د: الملتزم.
(10) ساقط من: ج.
(11) ساقط من: ب . ج . د.
(12) الفرق بين الفرق، ص: 253ـ261.
(13) نفسه، ص: 253، أصول الدين، ص: 235.
(14) ساقط من: ب.
(15) نهاية الإقدام، ص: 410.

ـ ومنها اجتلاب نفع[1].

ـ ومنها دفع ضرر[2].

فقالوا ـ على هذا الأصل ـ: إذا آلم الله [ـ تعالى ـ][3] الأطفال والبهائم، فلا بد من تعويضها على ذلك الألم الواقع بها بثواب في الآخرة[4].

ثم قالوا: العوض اللازم[5] على الألم أحط رتبة من الألم[6] من ثواب التكليف[7]، [واختلفوا في دوام العوض][8]: [هل يدوم كما يدوم ثواب التكليف أم لا[9]؟][10] فسئلوا هل يجوز أن يخلق الله [ـ تعالى ـ][11] مثل العوض تفضلا؟

فصار بعضهم إلى أن ذلك يمتنع كما يمتنع التفضّل بمثل الثواب[12]،

وصار بعضهم إلى أن التفضل بمقدار الأعواض ممكن[13].

[405د] فمن قال/ بامتناع التفضّل بمثل الأعواض حسّن الآلام للتعويض، ومن قال

---

(1) نفسه، ص: 410.

(2) نفسه، ص: 410.

(3) ساقط من: أ. ج. د.

(4) أصول الدين، ص: 240.

(5) ساقط من: ج.

(6) ساقط من: ب. ج. د.

(7) أصول الدين، ص: 241، التبصير، ص: 66، نهاية الإقدام، ص: 403ـ406.

(8) ساقط من: أ.

(9) المقالات، ص: 254.

(10) ساقط من: أ. ج.

(11) ساقط من: أ. د.

(12) المقالات، ص: 248.

(13) نفسه، ص: 248.

بجوازه ضم إلى التعويض شرطا آخر في تحسين الألم وهو اعتبار غير المؤلم بتلك الآلم[1]، وكونها زجرا[2] للغواة عن غوايتهم، و[3] ذهب عباد الصيمري[4] إلى أن الألم يحسن بمحض الاعتبار من غير تقدير عوض[5].

فهذه أصول المعتزلة.

ثم قالوا: لايستدعي في تحسين الآلام العلم واليقين بما يحسن به الألم، بل يكفي في التحسين الظن والاعتقاد، ولذلك يحسن في عادات[6] [الناس ارتكاب الكلف والمشقات لتوقع منافع/ زائدة، وإن كانت عواقبها منطوية عن العباد، وعلاّم [137ب] الغيوب][7] ـ سبحانه ـ[8] هو المستأثر بعلمها[9].

ooooo

(1) ساقط من: د.

(2) د، والإرشاد: جزاء.

(3) ساقط من: ج.

(4) ب. ج: الضمري.

(5) أصول الدين، ص: 141.

(6) د: عبادات.

(7) ساقط من: ج.

(8) ساقط من: أ. ج. د.

(9) الإرشاد، ص: 239_240.

## فصل:
## [في الأعواض][1]

**«أما قول الثنوية: إن الألم ظلم قبيح لعينه»**[2].

فهو وإن كان يبطل مذهبهم بإبطال قاعدة التحسين والتقبيح، إلا أنهم خصّوا بالإبطال على قاعدة العقلاء في تعارفهم، فإن التعارف الثابت بين العقلاء في إيلام المسيء ومعاقبته، وزجر كل جان على جنايته بما يحذره من المضار اللازمة بما يزجر به، لا يخلو عنه أحد من أرباب الألباب[3] والسياسات والنظار[4] في وجوه المصالح.

وألزمهم صاحب الكتاب إقدام المريض على شرب مر[5] الدواء؛ فإنه مستحسن في [406د][190أ] نظر العقلاء/ وإن كان/ فيه ألم[6]، ويلتحق بما [ألزمه الفصل][7]: الفصد والحجامة؛ فإنه [في نظر العقل مستحسن][8] من قبيل الدواء، وهو ألم ناجز، فتبيّن أن القول بتعميم التقبيح لكل ألم لا يصح.

ثم[9] قال أيضا: **«أليس الحث[10] على الخيرات، والمنع من تعاطي الفواحش الموبقات من مطالب[11] العقل عندكم؟»**.

---

(1) عنوان الفصل مقتبس من كتاب الإرشاد.
(2) الإرشاد، ص: 241، التمهيد، ص: 78، الملل والنحل: 1/ 233ـ249، التبصير، ص: 150، نهاية الإقدام، ص: 410.
(3) أ: الايالات، ج: لا يلالات، د: الولايات.
(4) ج: النظر.
(5) أ. ج: مرير.
(6) الإرشاد، ص: 241.
(7) ب: [ألتزمهم العبد]، ج: [الزمهم صاحب الفصل].
(8) ساقط من: أ. ج. د.
(9) ساقط من: ج.
(10) أ: البحث.
(11) ب. د: طالب.

فإذا قالوا: بلى.

قيل له: فهل على من ترك ذلك أو فعل هذا من ملام؟

فإن قالوا: نعم، قيل[1] فالملام نوع ألم، فلم حسنتموه وهو قبيح لعينه؟

والقول بأنه: لا يلام[2] مسيء، ولا يثنى[3] على محسن، مجانبة المعقول[4].

ثم نقول: مطلق الألم/ إن كان قبيحا عندكم، فهل تعلمونه بضرورة العقل، أم بنظره؟ [262ج]

ولايصح أن يكون معلوما[5] بضرورة العقل؛ إذ من لازمهِ اشتراكُ العقلاء في العلم به، ونحن نرى معظم العقلاء يستحسنون الألم لمنافع تربى عليها.

وإن ادعيتهم ذلك نظرا، فأبدوه، ولا يجدون إلى ذلك سبيلا.

والمقدمة التي يذكرها القائلون بالتحسين والتقبيح إنما هي من المقبولات المشهورات عند أهل المعارف[6]، فإذا لم ينظروا إلى تعاقل أهل[7] العرف، ولم يبنوا عليها مأخذهم في التقبيح، فلا يجدون إلى تقرير كلامهم سبيلا، ولا يوضحون على ما[8] يدعونه دليلا، [ـ والله الموفق ـ][9].

00000

(1) ساقط من: أ . ج.

(2) ج: يلايم.

(3) ب . ج: لا شيء.

(4) الإرشاد، ص: 241.

(5) ساقط من: ب . د.

(6) أ . ب . د: التعارف.

(7) ساقط من: ج.

(8) ساقط من: أ . ج . د.

(9) ساقط من: ب.

## فصل :

## [في الأعواض أيضا][1]

«أما[2] البكرية فلا معنى لمكالمتهم؛ فإنهم جحدوا[3] الضرورة والبديهة حيث قالوا:/ إن البهائم لا تألم وكذلك الأطفال[4]، ومن جحد الضرورة فهو من طائفة [407د] السوفسطائية[5]، فمن الناس من يضرب عنهم[6]، ومن الناس من يلزمهم التناقض وضرب الأمثال، وصاحب الكتاب قد[7] مال إلى هذا؛ حيث فرض ضرب البهائم وقلقها وانزعاجها[8] عند وقوع الضرب عليها، وكذلك ما يجرى على الأطفال عند ضرب المؤدب والمعلم[9] و[10] إلى نحو ذلك من الأمثلة المضروبة في جنسه[11].

ooooo

(1) العنوان مقتبس من كتاب الإرشاد.
(2) ساقط من: ب.
(3) ب: جدوا.
(4) الإرشاد، ص: 241.
(5) سبق بيان ذلك.
(6) ساقط من: د.
(7) ساقط من: ب . د.
(8) ج: ارتجاعها.
(9) ب: العلم.
(10) ساقط من: أ.
(11) الإرشاد، ص: 241.

## فصل:

## [العوض عند أهل التناسخ][1]

أما أهل التناسخ فإنهم قبحوا الألم من غير سابقة جريمة ولم يحسّنوه لأجل عوض لاحق[2]، وقالوا: القدرة على التفضل بمثل العوض تمنع من تحسين الألم لأجل العوض.

وفي ذلك ما يلزم أن يكون الألم الواقع إنما يكون عن جريمة سابقة، فإذا رأوه واقعا بالبهائم حكموا أنها كانت لها جناية قبل هذا، فنقلت إلى هذا القالب، وعُذّبت فيه[3].

والمعتزلة ـ مع تصريحهم بالتقبيح والتحسين ـ يقولون: الآلام للعوض جائزة[4] ـ[5]، كما أن العقلاء يتعارفون فيما بينهم الآلام لأجل النفع. فإنكار تحسين الألم لأجل نفع متوقع مما خالف[6] فيه التناسخية حكم تعاقل العقلاء في التحسين والتقبيح، والقدرة على مثل العوض/ من غير إيلام من المشكلات على المعتزلة، والكل [408د] مربوط بهذه المقدمة المشهورة، والأمور المتعارفة لا تجري على قياس مطّرد في العقول، فلهذا تخبّط الجميع.

ثم قسم صاحب الكتاب عليهم القول فقال: «**إذ قلتم إن الألم إنما يحسن لسبق الجناية، فهل تحكمون بثبوت الألم في امتثال الأمر أو في فعل ما تستحسنه العقول، أم لا؟**».

---

(1) هذا الفصل جاء في الإرشاد بدون عنوان، واعتبر تتمة للفصل السابق وقد اجتهدت في وضع عنوان له.

(2) أصول الدين، ص:241.

(3) سبق تحقيق ذلك.

(4) أصول الدين، ص: 240.

(5) ساقط من: ب.

(6) ب. د: خلف.

[263ج] فإن قالوا: / الألم فيه كان[1] محالا، فإنا نعلم أن جميع مكارم الأخلاق، وما [138ب][191أ] يستحسنه/ العقلاء لا يحصل في مستقرّ العادة إلا بمحاولة أفعال والتزام/ مشاق من إخراج مال محبوب، وسعي في إنقاذ هالك، وغير ذلك، وذلك الألم الذي لزم هذه الحالة لم يكن مبنيا على جُرم سبق، وفي هذا بطلان ما أصلوه[2].

ثم التكليف والإلزام حسن، وفي الإلزام واعتقاد الوجوب ما لا يخفى من المشاق، وذلك لا يستدعي جرما سابقا.

ثم الثواب في عادة العقلاء على الفعل الشاق فما[3] لا مشقة فيه لا يحسن عند القائلين بالتقبيح[4] الإثابة عليه، حتى منع المعتزلة تكليف المكره [لما أكره][5] عليه.

فإن قالوا: إنما ورد على الأرواح[6] تكليف بما يلذ لا تكليف بما يشق.

فيقال لهم: إذا ساغ نقض المقدمة المشهورة التي اعتمدتموها من تعاقل العقلاء [409د] وتعارفهم، / بأن الثواب على المشقات لاعلى نيل اللذات، جاز نقضها بناء[7] على تحسين الألم من غير جرم.

وإن انفصلوا عن هذا الإلزام بأن قالوا: لم يكن على الأرواح إلزام، وإنما فوض إليهم الخيرة، فاختاروا بأنفسهم التزام التكليف، وخالفوا فاستحقوا العقوبة.

قيل لهم: إن كان الألم قبيحا في نفسه، فليس لهم التزامه، فإن شرط تحسينه سبق جريمة، ولم تسبق، فلا سبيل لهم إلى اختيار ما يقبح[8] في القول.

(1) ساقط من: ج.
(2) الإرشاد، ص: 242ـ243.
(3) أ. ب: مما.
(4) ج: بالتقبيح و.
(5) ساقط من: ب ج.
(6) ساقط من: ج.
(7) ساقط من: ب.
(8) ج: يقع.

ثم قال صاحب الكتاب: «**هذا تعريض من الحق لهم إلى التزام الألم من غير جريمة، والتعريض للقبيح قبيح**»[1].

ثم نسبهم صاحب الكتاب إلى[2] جحد الضرورة في العقول؛ فإن البهائم تعقل وتفهم الخطاب عن رسولها، قال: «**ويلزم [ أن يقال ][3]: إنها تكون مفكرة، مستدلّة، قائمة بسبيل الحجاج على بعضها بعضا، وهم لا يأبون شيئا من ذلك**»[4].

ثم قال: «**يستدل على ثبوت الشرائع، فيلزم بطلان ما جانب موارد الشريعة**»، وهذا يلزم من لم يعترف[5] بجواز بعثة الرسل، ورأى أن[6] في العقول ما يغني عنها[7]ـ[8]، فإن الأرواح عنده إنما جريمتها لمخالفة مستحسنات العقول، فيتوقف [بطلان هذا الأصل على][9] إزالة الشبهة عندهم في جواز بعثة الأنبياء [على بطلان[10] هذا الأصل][11].

ثم تكلم صاحب الكتاب على/ المعتزلة في الوجوه التي باعتبارها يحسن الألم، فمنها: [410د]
ـ القول بتحسينها بناء[12] على جُرم سابق، وأبدى لهم صحة الخلاف[13] في هذا

(1) الإرشاد، ص: 243
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: ب.
(4) الإرشاد، ص: 243.
(5) أ . ج: اعترف.
(6) ساقط من: ب . ج . د.
(7) أصحاب هذا الاختيار هم فرقة البراهمة، أصول الدين، ص: 154ـ155، الفرق بين الفرق، ص: 332، الملل والنحل: 2/ 250.
(8) ساقط من: أ.
(9) ساقط من:أ . ج.
(10) ساقط من: ب . د.
(11) الإرشاد، ص: 243.
(12) ساقط من: ج.
(13) الإرشاد، ص: 243ـ244.

[264ج] القسم/ . والأولى بنا أن نحقق موضع الخلاف ههنا:

فإن تجويز الألم عند سابقة جرم لا نمنعه نحن قطعا، بل نجوز أن يؤلم الله [ـ تعالى ـ][1] كل من أجرم، ويجوز ألا يؤلمه، والشريعة واردة بذلك، فلسنا إذا[2] نمنع حسنه إذا ورد. وظاهر هذا[3] الكلام يوهم بأننا ندعي قبحه والمنع من فعله، وهذا قول بالتقبيح العقلي، ونحن من القائلين ببطلانه، فما محل مطالبتهم إذن[4]؟! إلا أن دعواهم أن العقول تستحسنه، بمعنى أنها تحث عليه وتستدعيه، ولهذا يوجبون العقوبة، ونحن نجوّزها ولا نوجبها، إلا أن نريد مناقضتهم على أصولهم فقط.

وإذا اعتمدوا تعاقل العقلاء في معاقبة من أساء وظلم، بمعنى أنهم لا يقبحونه فمسلم أن ذلك سجيّتهم، وإن أرادوا بذلك أن العقلاء يوجبون عقوبته،
[192أ] فهذا قد يُمنع بأنه على الإطلاق غير/ مستحسَن عند العقلاء؛ فإنهم يستحسنون
[411د] العفو والصفح، والشريعة وردت بذلك كثيرا، وهو من مكارم الأخلاق/ التي يستحثون عليها.

ثم قال صاحب الكتاب: «حيث استحسن العقلاء العقوبة على الجرائم إنما كان ذلك لأن المعاقب يشفي غليله، ويدفع عن نفسه ألم الغيظ والحقد، ففيه منفعة للمعاقب، والباري [ـ تعالى ـ][5] غني عن العباد لا يتضرر ولا ينتفع، فلا معنى
[139ب] لإجراء أحكام هي لوازم الضرر والنفع في/ حقه».

وانفصلوا عن هذا الإلزام بأن قالوا: هو وإن كان غنيا، غير أن ترك عقوبتهم إغراء[6]

---

(1) ساقط من: أ . ج . د.
(2) ساقط من ج . د.
(3) ساقط من: ب.
(4) ج . د: اذا.
(5) ساقط من:أ . د.
(6) أ . ب: اغرى.

بالفواحش و[1] الموبقات.

وألزمهم ألايقولوا بقبول التوبة؛ فإن فيه إغراء، فإن المذنب[2] يقدم بناء[3] إلى تحصيل اللذة، وله[4] مستدرك بالتوبة والإنابة، وهذا تمام الكلام على هذا القسم[5].

والقسم الثاني في[6] الألم للتعويض: فيقال لهم: عمدتكم المقدمة المشهورة بين العقلاء، فما بالكم خالفتم أحكام تعاقل[7] العقلاء؟ وهو[8] ههنا باطل[9] من وجهين:

أحدهما: أن إيلام ضعيف لتعويضه برغيف مستقبح عند العقلاء، فكيف يصح أن يؤلم الباري ـ سبحانه ـ[10] ضعفاء عبيده لأجل التعويض، مع قدرته على أنه يثيبهم بمثل العوض من غير ألم، كما يقدر المعطي للفقير على إعطائه الرغيف بدون إيلامه[11]؟.

قال بعضهم: لا يقدر الباري [ـ تعالى ـ][12] على التفضل[13] بمثل العوض[14].

وهذا نقض/ قولهم: إن القدرة على الشيء صالحة لمثله، واختصاص أحد المثلين [412د]

---

(1) ساقط من: أ. ج.
(2) ج: المومن.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: ب.
(5) الإرشاد، ص: 244.
(6) ساقط من: أ. ب. ج.
(7) ساقط من: ج.
(8) ساقط من: أ. ج.
(9) ساقط من: ج.
(10) ساقط من: أ. ج. د
(11) الإرشاد، ص: 244.
(12) ساقط من: أ. ج. د.
(13) أ. ج: التعويض.
(14) المقالات، ص: 248.

بجواز الوقوع عن الآخر، وفيه رفع أحكام التماثل.

ثم يلزمهم أن يقولوا: إن لنا أن نؤلم شخصا ونعوضه، فإن العوض إذا اقتضى تحسين الفعل في حقه، فليقتض التحسين في حقنا.

قالوا: إنما يحسن في حق الباري ـ سبحانه ـ[1] لقدرته على التعويض، وامتناع طريان العجز عن إيقاعه عليه[2]، ونحن وإن قدرنا عليه، فاحتمال طريان العجز عن العوض قائم، فيتعجل إيلامه لعوض غير متحقق الثبوت.

قيل لهم: فنرى العقلاء في الفصد والحجامة وشرب الأدوية المريرة[3] إنما يباشرون ما يؤلم لرجاء منفعة مظنونة، فلم اشترطتم يقين العوض، والمنفعة المظنونة مما[4] يحسن الإقدام على الألم؟

وأما القسم الثالث: وهو الإيلام لدرء ضرر أعظم منه، وهذا مما يتعارفه العقلاء في صور كقطع اليد للاكلة[5] لرفع[6] ضرر[7] فوات الجملة وغير ذلك.

ولا شك أن من قدر [على درء الضرر بدون إيلام لا يستحسن العقلاء][8] منه[9] [إيلام شخص بدفع ضرر عنه مع قدرته على][10] دفع الضرر بدونه، وصار في المثال

---

(1) ساقط من: أ . ج . د.
(2) ساقط من: ب . د.
(3) ب . د : المرة.
(4) ج: فما.
(5) في غير ج: الاكلة.
(6) ساقط من: ب.
(7) ساقط من: ب . د.
(8) ساقط من: ب.
(9) ساقط من: أ . ب.
(10) ساقط من: ب.

كمن قدر على دفع أذى سبع ضار [عن صبي][1]، بفراره به في طريق رطبة[2] لا وعر فيها[3]، فعدل عنها[4] إلى طريق كثيرة الشوك والأذى[5]، فإنه لا يستحسن منه، وحيث تعارف العقلاء تحسين الألم لدفع ضرر أعظم منه، إنما كان/ من[6] حيث [413د] تعيّن ذلك طريقا لدفعه، ولا يقدر على سبيل يندفع به سواه، فما بالكم أثبتم ذلك في حق الباري ـ سبحانه ـ[7]، ولم يتعيّن طريق دفع الضرر [في الألم[8]] بالنسبة إليه وهو قادر/ على دفع ذلك بدونه؟ [193أ]

وهذا إلزام حسن.

أما من ضم إلى العوض اعتبار الغير في المقتضى لتحسين الألم، فإنما فر من هذه[9] الإلزامات المتقدمة، إلا أنه يرد عليه أن العبد لو علم بإنباء صادق أن الغير يعتبر بإيذاء أحد، فينبغي أن يحسن منه الإيلام للتعويض، وقد يقدم من له سياسة من الملوك على مظالم[10] لظنهم[11] أن الغير يعتبر بذلك وينصلح، وذلك من المستقبح عند العقلاء؛ فهذا الأمر المظنون لو علم بطريق صحته، أيلزم منه تحسين الإيلام من الظلمة بناء عليه مع قدرة الظالم على التعويض؟ وهذا مما يأبونه.

---

(1) ساقط من: أ . ب.
(2) ساقط من: د.
(3) ساقط من: ج.
(4) ساقط من: أ . ج . د.
(5) ساقط من: ج.
(6) ساقط من: أ . ب . د.
(7) ساقط من أ . ج . د.
(8) ساقط من: ب.
(9) ساقط من: د.
(10) ب: ظالم.
(11) ساقط من: ج.

## باب[1]:

## [القول في الصلاح والأصلح]

[266ج] اختلفت مذاهب/ البغداديين[2] والبصريين[3] من المعتزلة في هذا الباب مع اتفاقهم على صحة القول بالوجوب على الله ـ سبحانه ـ[4] وـ تعالى ـ[5]، واضطربوا في الذي يجب:

فذهب معظم البغداديين إلى[6] أنه يجب على الله ـ تعالى ـ رعاية الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم، ولا يجوز [في حكمه][7] تبقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والآجل إلا فعله[8].

[414د][140ب] وهذا المذهب أخذوه من قول/ الفلاسفة: إن الموجود/ في العالم هو أقصى الممكن؛ إذ لو كان في الممكن أعلى منه ولم يفعل، لكان بُخلا يناقض جود الجواد الحكيم، فقالوا: هذا الموجود هو النظام الأكمل، ولا يجوز أعلى منه[9]ـ[10].

ولما جرى البغداديون من المعتزلة على هذا الأصل قالوا: إن ابتداء الخلق واجب، فإذا خلق من علم أنه يكلفهم، فيجب عليه إكمال عقولهم وأقدارهم وإزاحة عللهم[11].

---

(1) ساقط من: ب . ج . د.
(2) التمهيد، ص: 292، نهاية الإقدام، ص: 405، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 201ـ225.
(3) التمهيد، ص: 293، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 201ـ225.
(4) ساقط من: أ . ج . د.
(5) الملل والنحل: 1/ 45، المواقف، ص: 328ـ329، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 201ـ225.
(6) ساقط من: أ . ب . د.
(7) ساقط من: ب.
(8) الإرشاد، ص: 247، التمهيد، ص: 294، نهاية الإقدام، ص: 405، الفصل: 3/ 201ـ225.
(9) ساقط من: ب . ج.
(10) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 201، نهاية الإقدام، ص: 398.
(11) التبصير، ص: 66، نهاية الإقدام، ص: 405.

وقالوا: [إن كل][1] ما يناله العبد من الأمور الضرورية اللازمة عليهم فهو الأصلح لهم[2]، فإذا ارتكب العبد المعصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد، ومعاقبته حتم واجب[3]، وهو الأصلح[4] في حق الفاسد؛ لأنه لو لم يتيقن بالخبر الصادق أنه يُعاقب[5] ولابد، لما بقي وازع عن[6] ارتكاب ما تشتهيه الأنفس من الفواحش، ويرغب إليه البشر من الجرائم، ومن ضرورة الوعيد الوفاء به[7]؛ إذ[8] يقبح الخلف [في القول][9] بناء منهم على أن الكذب قبيح لعينه[10].

ونحن أيضا نحيل الخلف في القول الأزلي إذا تحقق كونه خبرا [عن الشيء][11]، إلا أنه لا نسلم تحقّق الخبر في ثبوت العقوبة للعصاة، وإنما ثبت القطع عندنا[12] بثبوت الخبر في عقوبة الكفار إذا توفاهم الله ـ تعالى ـ[13] على الكفر[14].

والفلاسفة وإن انتحلوا أنه لا يمكن فوق هذا النظام لئلا يكون بخلا في جود الجواد، التزموا قدم العالم؛/ لأن فوات الفعل مع الإمكان ينافي الجود[15]. [415د]

---

(1) ساقط من: ج.
(2) نهاية الإقدام، ص 405.
(3) التبصير، ص: 65، المواقف، ص: 329، نهاية الإقدام، ص: 405.
(4) ب: الأصل.
(5) ج: يعاقبه.
(6) ج: من.
(7) ساقط من: ب . د.
(8) ج: إذا.
(9) ساقط من: ب.
(10) سبق بيان ذلك في فصل التحسين والتقبيح من هذا العمل.
(11) ساقط من: ب.
(12) د: عنده.
(13) ساقط من: أ . ج . د.
(14) الفرق بين الفرق، ص: 80، التبصير، ص: 65، الملل والنحل: 1/ 45، الإبانة، ص: 26.
(15) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 201، نهاية الإقدام، ص: 398.

وخالف المعتزلة هذا القياس واعترفوا بالحدوث[1]، فمن لازم قولهم: إن اختصاص العالم بزمن يجوز أن يكون قبله متعين في العقل بحيث لا يجوز في الحكمة وجوده قبل ذلك[2]. وأما البصريون فتنبهوا لهذه القاعدة[3] فقالوا: ابتداء الخلق من الله ـ تعالى ـ[4] غير واجب، وإكمال العقول واجب، نعم إن كلف الله ـ تعالى ـ[5] العباد، فيجب إقدارهم وإكمال عقولهم لئلا يكون تكليف ما لا[6] يطاق، وهو مستقبح[7].

[267ج] واتفق الفريقان على وجوب الإثابة على الأعمال التي هي/ طاعة[8]، وعلى وجوب التعويض على الآلام التي لم تقع عقوبة ضرورة تحسين الألم منه[9].

أما البغداديون فقد أنكروا مع الفلاسفة ثبوت الإمكان العقلي بأن الله ـ سبحانه ـ[10] قادر على خلق أمثال ما خلق من الخير وأنواع اللطف[11].

[194أ] والقول بأن الواقع غاية الممكن خلاف/ ما حَكَم العقل به من الأحكام؛ فإنه لا يقف في التجويز، وكيف يمكن أن يحكم على الواقع بالإمكان، ومثله في العقل مستحيل[12]؟! وفي القول بافتراق المثلين فيما يجب ويجوز ويستحيل رفع التماثل، وقصر القدرة، وتعجيز الإله عن خلق ما هو قادر على مثله، وذلك واضح في

---

(1) أ: بالحدث.
(2) نهاية الإقدام، ص: 405.
(3) أ. ب. ج: القائلة.
(4) ساقط من: أ. ج. د.
(5) ساقط من: أ. ج. د.
(6) ساقط من: ب.
(7) التمهيد، ص: 293، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 201ـ225.
(8) الملل والنحل: 1/ 45، المواقف، ص: 329.
(9) المواقف، ص: 330.
(10) ساقط من: أ. ج. د.
(11) نهاية الإقدام، ص: 405.
(12) المقالات، ص: 247.

الدعوى، ومنكر من القول.

ثم ألزمهم صاحب/ الكتاب أنه يجب بمقتضى العقول علينا أن نفعل الأصلح لغيرنا بقدر ما يمكننا؛ فإن الوجوب الذي ذكرتموه إنما اعتمدتم فيه مستقبحات العقول ومستحسناتها، ومأخذكم في ذلك المقدمة المشهورة بين العباد، فكيف يخالف الأصل الذي منه أخذت القاعدة في أحكام الإله ـ تعالى ـ[1] فرعه؟ [416د]

وإذا وافقتم على أن العبد لا يجب عليه في حق نفسه ولا في حق غيره أقصى الصلاح الممكن، فكيف توجبونه في حق الباري [ـ سبحانه وتعالى ـ][2]؟!

واعتذروا بأن العبد لو كلف ذلك فإنه[3] يصير مكدودا[4] متعوبا مجهودا[5] في طلب بغية المرشد، والباري ـ تعالى ـ[6] مقتدر على أقصى الصلاح من غير أن تناله مشقة.

وأجاب عن هذا الاعتذار بأنه: لو كان التعب والنصب[7] فاصلا في أقصى[8] الصلاح [ لكان فاصلا في أصل الصلاح ][9]. وإذا كان الثواب بحسب المشقة [مما يصحح][10] ثبوت الثواب، ويزيد الثواب بزيادته، كيف يصح أن يجعل سببا في نفي التكليف المستدعي للثواب؟ وإذا كان ما يناله من المشقة مغمورا عندهم بما يناله من

(1) ساقط من: أ . ج . د.
(2) ساقط من: أ . ج . د.
(3) ساقط من: ج . د.
(4) الإرشاد: مكدودا، ب . ج . د: مكرودا.
(5) د: محمودا.
(6) ساقط من: أ . ج . د.
(7) ساقط من: ب.
(8) ب: أصل.
(9) ساقط من: ب.
(10) ب . ج: مما يصح.

الثواب فما يناله من الكد والجهد[1] مغمور بما[2] يناله من زيادة الدرجات[3]، وعظم المنزلة في الآخرة[4].

[417د] ثم ألزمهم وجوب النوافل[5]؛ فإنها لابد من اشتمالها على صلاح ضرورة/ الحث عليها والندب إليها، ومع ذلك لم تجب.

[141ب] وإذا جوزتم في أفعال العباد ما يشتمل على الصلاح/ وهو غير واجب، [فقولوا: في أفعال الباري ما يشتمل على الصلاح، وهو غير واجب][6].

[268ج] فإن راموا فصلا بين/ الشاهد والغائب بما يلزم من المشقة على العبيد، فقد سبق الجواب عنه.

وإن قالوا: علم[7] الله[8] ـ تعالى ـ[9] أنه [لو أوجب على العبيد ذلك لما امتثلوا وطغوا وفسدوا.

فالجواب: أن من علم][10] الله[11] أنه[12] لا يصلح، ولايمتثل بل يكفر ويفجر[13]

---

(1) ساقط من: ج.
(2) ب أ: إنما.
(3) ساقط من: ج.
(4) الإرشاد، ص: 250.
(5) نفسه، ص: 250.
(6) ساقط من: أ . ب . د.
(7) ب . د: على.
(8) ساقط من: أ.
(9) ساقط من: أ . ج . د.
(10) ساقط من: ب.
(11) ساقط من: أ . ب.
(12) ساقط من: ب.
(13) ساقط من: ج.

فيحسن[1] تكليفه لما في التكليف من الصلاح على تقدير الامتثال، وإن كان لا يحصل ذلك في حق المكلّف الذي علم الله[2] أنه لا يؤمن ولا يطيع، فلم يكن الرجوع إلى الذي[3] استقر في العلم عذرا على هذا النهج.

ومما يلزمونه على ذلك: أن الله[4] ـ تعالى ـ[5] إذا علم أن العبيد لا يؤمنون فالصلاح لهم ألا يكلفهم، وإن كلفهم فالصلاح أن يعفوَ عنهم[6]، فإن تحتيم العقوبة[7] والتخليد في النار خسارة كل خير[8]، وعذاب دائم[9] في مقابلة معصية وقعت في زمن واحد غير جار على مسلك العقلاء المشهور عندهم فيما يقبحونه ويحسنونه، والقول بأن التخليد في النار أصلح من العفو والتجاوز عنهم مجاحدة الضرورة ومكابرة البديهة.

ثم نقول: حرمان من أماته الله من الأطفال مصلحة/ التكليف، وما يناله المكلف [418د] من الثواب الجزيل والدرجات العلى في دار الكرامة هل[10] هو أصلح لهم، أو تبليغهم إلى ذلك أصلح؟

فإن قالوا: علم الله [ـ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ـ][11] أنهم لو عاشوا كفروا، فلم يوصلهم إلى البلوغ.

---

(1) ج: ويصلح يحلمن.
(2) ساقط من: أ . ج . د.
(3) ساقط من: أ.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: أ . ج . د.
(6) ساقط من: ج.
(7) ساقط من: ب.
(8) أ: خسير.
(9) أ . ب: أليم.
(10) أ: قيل.
(11) ساقط من: أ . ج . د.

قيل لهم: فقد علم أن الكفار إذا بلغوا وكلفوا فجروا وطغوا وكفروا، وهم يقنعون بدون[1] درجة الصبي، فهلا أماتهم قبل البلوغ فهو أصلح لهم؟

فتبين أن أحكام ذي الجلال لا توزن بميزان[2] الاعتزال.

ومما ألزمهم: إبطال نعم الباري ـ سبحانه ـ[3] على عبده؛ فإنهم قد أوجبوا عليه الخلق وإكمال/ العقول والإقدار[4]، ومن أدى ما وجب عليه لم يستحق الشكر، وهم قد أوجبوا الشكر على النعمة[5]، وإن لم يتناف القول بالوجوب وأداء الواجب مع إيجاب[6] شكر من أدى له الواجب، فينبغي أن يجب على العبد شكر الثواب الواجب على الله ـ تعالى ـ[7]، والعوض الثابت عندهم في مقابلة الإيلام الذي لم تسبقه جريمة. [195أ]

وإذا امتنعوا من إيجاب شكر ذلك [فليمتنعوا من إيجاب الشكر على النعمة[8]]، فإن المأخذ فيه واحد.

فإن قالوا: الثواب عوض، وليس على العوض عوض.

قيل لهم: فالشكر أيضا[9] عوض عن[10] النعمة، فلا يستحق ثوابا على الشكر.

وإن قالوا: الشكر لا ينتفع به المشكور ـ تعالى وتقدس ـ، فلم يكن عوضا.

---

(1) ساقط من: أ.
(2) ساقط من: ب . ج . د.
(3) ساقط من أ . د.
(4) التبصير: ص: 66، نهاية الإقدام، ص: 405.
(5) الإرشاد، ص: 234.
(6) ساقط من: أ . ج . د.
(7) ساقط من: أ.
(8) ساقط من: أ.
(9) ساقط من: د.
(10) ساقط من: أ . ب.

قيل: / فجميع ما يصلح/ العباد لا ينتفع به الرب، فلا يجب عليه شيء. [269ج][419د]

فلم يبق لهم إلا التمسك بلفظ[1] العوض. فيقال لهم: ما دليلكم على أنه لا عوض للعوض؟

فإن رجعوا إلى تعاقل العقلاء في الشاهد، فقد تراهم يتعاطون تعويض العوض، وإن رجعوا إلى أنهم ينتفعون بالتعويض، فليكن ذلك فاصلا بين الشاهد والغائب حتى لا يوجبوا التعويض.

ثم ما ذكروه يفضي إلى خرق إجماع الأمة؛ فإن فيه إبطال تفضل الباري على عبيده، وأن كل ما فعله بهم من النعم الجزيلة واجبا عليه، و[2] من أنكر أن الله [ـ تعالى ـ ليس][3] له أفضال على عبيده فقد خرق إجماع الأمة، وشق العصا.

ثم نقول: لا حصر للممكنات، ولا نهاية للمقدورات، فما القدر[4] الذي تضبطونه في وجوب رعاية الأصلح؟

فإن قالوا: القدر الذي علم الله ـ سبحانه ـ[5] أن[6] الزيادة عليه تطغي وتلهي.

قلنا: قد أبطلنا التمسك بما وقع في المعلوم مرارا؛ فإنه لو كان مانعا من فعل الزيادة، لمنع من فعل[7] أصل التكليف فيمن علم الله ـ سبحانه ـ[8] أنه إذا كُلّف كفر وفجر. ولا مخلص من ذلك.

---

(1) ج: بحفظ.
(2) ساقط من: ب. ج.
(3) ساقط من: أ. د.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: أ. ج.
(6) ساقط من: د.
(7) ساقط من: أ.
(8) ساقط من: أ. ج. د.

قال صاحب الكتاب: «**والقول بـأن الله ـ تعالى ـ**[1] **يجب عليه جميع ما ذكروه يفضـي إلى نفي الخيرة في أفعاله**»[2]، وليس وجوب الحكمة مما يفضـي ـ عنـدهم ـ[3]/ إلى نفـي [420د] الاختيار، فـإن مـن الحكمـة أن يختـار مـا فيـه الخـيرة لعبيـده. وقـد تـم الكـلام عـلى البغداديين[4].

أما البصريون، فإن منعناهم القول[5] بالتحسين والتقبيح كمـا منعـه إخـوانهم، فقـد استأصلنا قاعدتهم، وبطل كل مـا يبنون عليه. وإن نازلناهم منازلة المجادل[6] المسـامح قلنا لهم: قد قلتم إنه يجب على الله ـ تعالى ـ[7] الإقدار وإكمـال العقول عنـد التكليـف، وأوجبتم الثواب/ والعوض[8]، فمـا الفصل بينكم وبين البغداديين فيمـا أوجبوه؟ [142ب]

فـإن قالـوا: أوجبنا الصلاح في الديـن، ولم نوجب الصـلاح في الدنيـا.

قلنـا: الكل رعايـة مصلحة المكلّف، ونيل لذاته، قليلها وكثيرهـا سـواء بالنسـبة إلى رعاية مصلحته، فإن كـان الصلاح بمـا هو صلاح واجب، فليجب الكـل.

وإن قالـوا: الصلاح الأخروي أعظم، فليجب، ولا يلزم من إيجـاب أعـلى الأمـرين [في الصلاح][9] إيجاب أدناهمـا.

فنقـول: فأوجبوا إكمـال عقلـه قبل التكليف، وأوجبوا التكليف؛ لأنـه يفضـي إلى

---

(1) ساقط من: أ . ج . د .
(2) الإرشاد، ص: 252ـ253.
(3) ساقط من: د.
(4) الإرشاد، ص: 252ـ253.
(5) ساقط من: د.
(6) ب: التجاهل.
(7) ساقط من: أ.
(8) التمهيد، ص: 293، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 201ـ225.
(9) ساقط من: ب.

صلاحه في الأخرى، ونحن نعلم أن من العبيد/ من لم يوصله إلى البلوغ، ومنهم من [270ج]
أوصله إلى البلوغ/ ولم يعطه عقلا يفهم به الخطاب. [196أ]

فإن رجعوا إلى أنهم في المعلوم لو أوصلهم وأكمل عقولهم وكلفهم[1] لما امتثلوا،
فيلزم ألا يكلف الكفار؛ لأنه علم أنهم لا يؤمنون./ [421د]

وقد ألزمهم صاحب الكتاب أنا في الشاهد نرى أن من[2] ملك بحرا لا ينزف وبمرأى منه عطشان لاهث، وهو موصوف بالجود والكرم، والقليل يرويه فلا يحسن منه منعه، وجميع نعم الله ـ تعالى ـ[3] الواقعة بالنسبة إلى مقدوراته التي لا تتناهى دون نسبة النقطة من الماء التي تؤخذ من البحر، وقد منع الله ـ تعالى ـ[4] عبيده من[5] أشياء من الملاذ[6].

وهذا الإلزام ههنا[7] لا يصح تقريره في عين[8] ما نحن فيه؛ فإن الأصلح في الدنيا عند البصريين لا يجب[9]، وكون جميع الملاذ الدنيوية مستحقرة بالإضافة إلى نعم الله ـ سبحانه[10] وتعالى ـ يلائم نفي الوجوب لا إثبات الوجوب، غير أنه إذا كان المعتمد الرجوع إلى ما يحسن ويقبح في الشاهد، فقد حسن من الباري ـ سبحانه ـ[11] من الأمور ما لا يحسن من العبيد، فبطلت المقايسة. وقد أومأ إلى ذلك بأن قال: «وهذا

(1) ساقط من: ب.
(2) ساقط من: أ.
(3) ساقط من: أ.
(4) ساقط من: ج . د.
(5) ساقط من: أ . ج . د.
(6) الإرشاد: ص: 253.
(7) ساقط من: ب.
(8) د: غَيْنُ.
(9) التمهيد، ص: 293، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 201ـ225.
(10) ساقط من: أ . ج . د.
(11) ساقط من: أ . د.

**يلزم المعتزلة؛ إذا قبحوا بالعقل وحسنوا»**[1].

فتبين أنه يرد[2] على أصل القول بالتقبيح والتحسين، وهذا لا يختص بالرد على البصريين بل يعم الفريقين. ولهذا قال في الكلام الذي أورده بعد ذلك: «**ومما نخص به البصريين وإن ألزمونا القول بالتحسين والتقبيح نظرا إلى تعاقل العقلاء شاهدا وأنهم** [422د] **يقبحون المنع من ذلك نقضناه بتخليد أهل النار فيها؛ فإن في العرف/ يحسن العفو عمن أساء وظلم، مع تعرض من يعفو لألم الغيظ عند ترك الانتقام وحصول الراحة بالتشفي، فما بال العصاة يخلّدون في النار، وهو أرحم الراحمين»**[3]؟

وقد قال للبصريين[4]: «**إذا علم الله ـ تعالى ـ أن عبدا إذا كلّفه كفر وطغى، وإذا اخترمه قبل البلوغ نجا، فالتكليف عندكم إنما يحسُن بتعويض المكلّف لنيل الثواب**[5]**، وأي صلاح له في الدين والتكليف مع العلم بأنه لا يفضي به التكليف إلا**[6] **إلى الشقاوة؟»**[7].

وقد سبق تقرير إلزامهم ما علم الله [ـ ﷻ ـ][8] أنه لا يصلح أنه[9] لا يستقيم القول بأنه أراد صلاحه، وضرب لذلك مثلا بأب يريد صلاح ولده، وقد علم أنه إذا [271ج] أمده بالمال وبسط/ يده سفه[10] وسعى في طريق الفساد، وإذا أقتر عليه صلح، فيمتنع أن يمدّه بأسباب النعمة، ويقول: أنا أريد صلاحه مع علمه أنه يفسد بهذا الطريق.

---

(1) الإرشاد، ص: 253.
(2) أ . ج . د: وأورد.
(3) الإرشاد، ص: 253ـ254.
(4) ب . ج: البصريون.
(5) التمهيد، ص: 293، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 201ـ225.
(6) ساقط من: ب . ج . د.
(7) الإرشاد، ص: 254.
(8) ساقط من: أ . ج . د.
(9) د: كيف أنه.
(10) ب: فسد.

وذكر عنهم اعتذارا عن ذلك بأن الأب إنما[1] لا يحسن منه ذلك؛ لأنه لا يحيط علما بمبلغ يعوضه له من الخير لو رشد، والباري [ـ سبحانه وتعالى ـ][2] عالم بمبلغ ما يستوجبه المكلف من الثواب لو آمن[3]. وهذا هوس، فإن العلم بمبلغ ما لا يحصل لا يحسن أن يكون المكلف ساعيا في حصوله، فكيف يريده لأجله؟

وألزمهم أن النبي/ [ـ صلى الله عليه وسلم ـ][4] ملازم لدعاء من علم الله ـ سبحانه ـ[5] أنه لا يؤمن مع أن[6] النبي [ـ صلى الله عليه وسلم ـ][7] قد قام به الذهول عن مبلغ الثواب المتوقع[8]. [423د]

ثم يلزم عليه أنه يحسن ممن لم[9] يبلغ مبلغ التكليف، وعلم أنه لو بلغه لكفر أن يسأل الله ـ تعالى ـ[10] في إبلاغه ذلك حتى يكفر، ويكون ذلك طلبا لإصلاح نفسه.

وتبين بهذا الإلزام/ أن الباري ـ سبحانه ـ[11] ـ على أصولهم ـ لم يرد الصلاح، ولم يرد الفساد، وفي ذلك إبطال القدر ـ على أصلهم ـ بالكلية فلم يكن مقدرا[12] لواحد منهما. [197أ]

ومما ألزم البصريون أن الرب ـ تعالى ـ قادر على مثل الثواب الذي تعرض[13] المكلف

---

(1) ساقط من: أ . ج.
(2) ساقط من: أ . ب.
(3) الإرشاد، ص: 254.
(4) ساقط من: ج . د.
(5) ساقط من: أ . ج . د.
(6) ساقط من: ب.
(7) ساقط من: أ. د.
(8) الإرشاد، ص: 254.
(9) ساقط من: أ.
(10) ساقط من: د.
(11) ساقط من: أ . ج . د.
(12) ب . ج: مقدورا.
(13) ساقط من: أ.

[143ب] له[1]، فلا عوض لتعويضه الشقاوة مع إمكان تحصيل/ مصلحة الثواب بدون ارتكاب متن الخطر.

قالوا: ما يناله العبد بفعله ألذ مما يناله من التفضل.

وهذا استنكاف من العبد[2] عن قبول منة الله [ـ تعالى ـ][3] في أفضاله، وذلك هوس.

وقد اعترف البصريون أن الرب ـ تعالى ـ[4] متفضل بابتداء التكليف[5]، وهو الذي انبنى عليه الثواب. وفي العادة أن الذي يجزل له الملك العطاء، ويتفضل عليه بأجل النعماء، أفضل وأقرب ممن يستأجره ويوفيه أجره، وقد استنكفوا عن قبول منة الله ـ سبحانه[6] وتعالى ـ[7] وادّعوا أن من سبقت له الشقاوة المراد إصلاحه، وكل [424د] ذلك خلاف/ المعقول[8] ـ والله [تعالى][9] أعلم ـ[10].

ooooo

---

(1) التمهيد، ص: 293، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 201ـ225، الإرشاد، ص: 255.

(2) الإرشاد، ص: 255.

(3) ساقط من: أ . د.

(4) ساقط من أ . ب.

(5) الإرشاد، ص: 255.

(6) ساقط من: أ . ج . د.

(7) ساقط من: أ.

(8) الإرشاد، ص: 255.

(9) ساقط من: أ . ج . د.

(10) د: يحكم.

## فصل :

## [القول في اللطف][1]

«اللطف عند المعتزلة عبارة عن فعل يعلم [ـ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ـ][2] أن العبد يؤمن عنده ويطيع ربه»[3].

ثم ذكر في أثناء الفصل «**أنه قد يطلق اللطف [عند المعتزلة]**[4] **مضافا إلى الكفر، [فيسمى ما يقع الكفر عنده لطفا في الكفر]**[5]»[6].

وقال في غير هذا الكتاب: «إن[7] ظن بعض الأصحاب أن اللطف عندهم مخصوص بالخير خطأ»[8].

فالذي ذكره ههنا هو اللطف الواجب؛ إذ لا يختص بجنس[9] مخصوص، فرب شيء يكون لطفا في حق زيد وليس بلطف في حق غيره[10]. وليس يعنون بقولهم: إنه يؤمن عنده[11] أنه يستلزم الإيمان والطاعة، ولا بد[12] حتى يكون ملجأ إلى الفعل؛/ فإن ذلك ينافي التكليف عندهم، وإنما يراد بذلك أن أنواع الرفق بالعبد [272ج]

---

(1) العنوان مقتبس من كتاب الإرشاد، وهو من وضع الأستاذ أسعد تميم محقق الكتاب.

(2) ساقط من أ . د.

(3) الإرشاد، ص: 256، المقالات، ص: 246ـ248، المواقف، ص: 328.

(4) ساقط من أ . ج . د.

(5) ساقط من: أ.

(6) الإرشاد، ص: 256، المجرد، ص: 124ـ126.

(7) ساقط من: ب.

(8) هذا اختيار الأشعري في المجرد، ص: 124.

(9) ساقط من: ب.

(10) الإرشاد، ص: 256.

(11) أ: عندهم.

(12) د: لانه.

بمجرى العبادة ترغبه وتحرك دواعيه وتحبب إليه الطاعة، ورب شخص ليس في خلقه أن يأتي على هذه الصورة، ويأتي بالغلظة والشدة والتبشيع في القول عليه فيما هو فاعله فينكف عنه، فذلك الرفق في حق أحد الشخصين لطف، وهذه الشدة في حق[1] الآخر[2] لطف، والإعانة بالرفق وتحريك الداعية يسمى لطفا، حتى إن المضل الغاوي إذا لطف بشخص ورفق به حتى قبل منه الكفر يسمى لطفا في الكفر، غير أن اللطف الواجب على الله ـ تعالى ـ عندهم/ في حق العبد هو الإعانة على الطاعة[3]. [425د]

ثم قالوا: يجب على الله ـ تعالى ـ[4] أقصى اللطف[5]، والتزموا على مذاق هذا الكلام أن الله ـ تعالى ـ[6] لا يقدر على خلق لطف يؤمن عنده الكافر[7].

وهذا عنده[8] تعجيز الإله عن تحريك دواعي الكفرة إلى الخير، وقد قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَو شِئْنَا ءَلاَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَيهَا﴾[9]، وقال: ﴿وَلَو شَآءَ رَبُّكَ ءَلاَمَنَ مَن فِي ٱلاَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾[10]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَو شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[11] إلى نحو ذلك مما يدل الكتاب العزيز عليه، فتعالى الله عن قول الزائغين [علوا كبيرا][12].

---

(1) بياض في: ب.
(2) ساقط من: ب . د.
(3) المواقف، ص: 328، الإرشاد، ص: 256، المقالات، ص: 246ـ248.
(4) ساقط: أ.
(5) الإرشاد، ص: 256.
(6) ساقط من: أ . د.
(7) المقالات، ص: 246ـ247، المجرد، ص: 126ـ127، التمهيد، ص: 379.
(8) ساقط من أ . ج . د.
(9) السجدة/ 13.
(10) يونس/ 99.
(11) هود/ 118.
(12) ساقط من: ب.

«أما أهل الحق فاللطف عندهم خلق القدرة على الطاعة»[1]، وهو الذي ذكرناه عنهم في معنى التوفيق[2].

ثم قال للمعتزلة: «لم أوجبتم اللطف [في الدين][3]؟ و[4]هلا قلتم عدم الرفق[5] وانتفاء الإعانة أشد في المحنة وأبلغ في المشقة وآكد في[6]/ استدعاء الثواب فينال به الثواب الأجزل[7] والدرجات العلى؟». [198أ]

وقد اعتذروا عن هذا وقالوا: المقصود أن يؤمنوا، والتنفير قبيح.

وأجاب: «إن من علم الله[8] أنه لا يؤمن، لا يتصور أن يكون إيمانه مقصودا، وأي صلاح لتعريض من لا يؤمن لاستحقاق العقوبة؟! بل الأصلح اخترامه قبل بلوغه واستجماعِه لشرائط التكلف، ـ وقد سبق تقرير هذا الحرف [والله أعلم][9]ـ»[10].

OOOOO

---

(1) الإرشاد، ص: 256 المجرد، ص: 124.
(2) نهاية الإقدام، ص: 412ـ415، المقالات، ص: 262ـ263.
(3) ساقط من: ج.
(4) ساقط من: ب . د.
(5) ب: الغرق.
(6) ساقط من: ج.
(7) ب: الاجل.
(8) ساقط من: أ.
(9) ساقط من: أ . ج . د.
(10) الإرشاد، ص: 256.

# كتاب النبوات

[426د] قدمه بذكر تراجم/ أبواب هذا الكتاب، وهو حسن، ونحن نتكلم على فصوله.

## فصل:

## [في إثبات جواز النبوءات][1]

«**جحدت البراهمة جواز بعثة الرسل**»[2]، ومعظم العقلاء القائلين بثبوت الصانع معترفون بالجواز[3]، ولابد من البحث[4] عن حقيقة النبوة[5] والرسالة[6]، فمن لم يحط بحقيقة الشيء لا يمكنه الحكم عليه بالجواز والاستحالة، إلا أن يكون ما علمه
[273ج] من الجائزات متوقفا وجوده عليه، فيدرك بذلك وجوبه[7] ولزوم ثبوته./

ولفظ النبوة في أصل اللسان مأخوذ من الإنباء[8]، وهو الخبر عن الله ـ تعالى ـ في إطلاق أهل[9] الأصول[10].

---

(1) العنوان مقتبس من كتاب الإرشاد.
(2) الفرق بين الفرق، ص: 264، التبصير، ص: 150، التمهيد، ص :126، نهاية الإقدام، ص: 417، الملل والنحل: 2/ 250، المواقف، ص: 344.
(3) الإرشاد، ص: 257ـ260، المواقف، ص: 342، أصول الدين، ص: 154ـ155، الفرق بين الفرق، ص: 332.
(4) ب: لحث.
(5) المجرد، ص: 174، أصول الدين، ص: 153ــ154، الفرق بين الفرق، ص: 332، المواقف، ص: 337، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 167.
(6) المجرد، ص :174، أصول الدين، ص: 153ــ154، الفرق بين الفرق، ص: 332، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 167.
(7) ج: وجوده.
(8) «النبأ الخبر والجمع أنباء، وإن لفلان نبأ أي خبرا»: لسان العرب: 1/ 162 (مادة نبأ).
(9) د: أصل.
(10) المواقف، ص: 337، الفرق بين الفرق، ص: 332.

وقيل: هو[1] من الارتفاع[2]، يقال نبأ أي ارتفع، والارتفاع عن/ طور البشر [144ب] باختصاصه بالخطاب فقط لا بصفة تقوم به، فهو مساو للبشر في صفات البشرية، مختص بالوحي[3] ﴿إِنَّمَآ أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾[4].

وزعم بعض الناس أن النبي مختص بصفة، وهذا مذهب الفلاسفة[5]؛ فإنهم يرون أن التزكية والتحلية صقال في مرآة النفس إلى أن يتهيأ لما لم يتهيأ لإدراكه غيره.

وأما الرسالة فهي اختصاص النبي بخطاب التبليغ[6].

والفرق بين النبوة والرسالة، أن النبي يخاطب ويوحى إليه غير مختص بأمر له بتبليغ ما أوحي إليه إلى غيره[7]، والرسول مأمور بذلك[8].

والوحي إلقاء الشيء بسرعة[9]، وقد يكون ذلك[10] في المنام، غير أن الجزء[11] الذي ألقي إليه/ ذلك[12] لا يقوم به عرض النوم المضاد للفهم والعلم[13]، وقد يكون [427د]

---

(1) ساقط من: أ. ب. ج.

(2) المواقف، ص: 337.

(3) قال الفراء النبي هو من أنبأ عن الله فترك همزة قال: «إن أخذ من النبوة والنباوة وهي الارتفاع عن الأرض، أي أنه أشرف على سائر الخلق فأصله غير الهمزة»: لسان العرب: 1/ 163 (مادة نبأ)، المواقف، ص: 337، الفرق بين الفرق، ص: 332.

(4) الكهف / 105.

(5) المواقف، ص: 337.

(6) الفرق بين الفرق، ص: 332.

(7) أصول الدين، ص: 153-154، المجرد، ص: 174، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 167، المواقف، ص: 337.

(8) أصول الدين، ص: 153-154، المجرد، ص: 174، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 167، المواقف، ص: 337.

(9) لسان العرب: 15/ 382 (مادة وحي).

(10) ساقط من: ج.

(11) د: الجن.

(12) ب: ذلك فيه.

(13) التفسير الكبير: 27/ 187-189، الكشاف: 3/ 475.

ذلك في اليقظة، بمخاطبة الملك له[1].

وزعمت الفلاسفة أن الصورة التي تخاطب النبي لا وجود لها في الخارج، وإنما هي من أفاعيل الخيال، فالذي يراه في المنام واحد منا من أشخاص تحدثه وتخاطبه[2] لا وجود لتلك الأشخاص من خارج، وإنما هي شيء متخيّل فيحدث للنبي في اليقظة ما يحدث للواحد منا في النوم على أصلهم[3].

فإذا فهمت ذلك فالقول في جواز ثبوت[4] شخص يراه النبي ولا نراه لا استحالة فيه بعد القول بثبوت الصانع المختار، وقد استقر عندنا أن الإدراك يجوز أن يخلق لبعض الناس دون بعض فيما بين أيديهم، [غير أن العادة][5] على خلاف ذلك وخرق العادة ممكن لا امتناع فيه.

فالخصم ـ بعد فهم ما يريد بالرسالة ـ إما أن يمنع كلاما للمرسل يبلغ، ـ فقد سبق التنبيه على بيانه ـ[6]، وإما أن يمنع تعلقه بالعبيد [ـ فحكم الأمر والنهي أن يتعلق
[199أ] بالمأمور والمنهي، ولا استحالة في تعلقه بالعبيد ـ][7]؛ إذ هم/ فاهمون للخطاب، أهل له، ولولا ذلك لم يصح أن يكونوا مأمورين من جهة واحدة منهم.

وإن منع وصح علمنا به فالباري ـ سبحانه ـ[8] القادر على خلق العلوم يصح منه
[428د] إيصال ذلك إلينا، ولا ينحصر عليه الطريق في جهة إيصاله إلى أفهامنا،/ فلم يبق لمنع انبعاث الرسل وجه.

---

(1) التفسير الكبير: 27/ 187ـ189، الكشاف: 3/ 475.
(2) ساقط من: ج.
(3) المواقف، ص: 338.
(4) ساقط من: ج . د.
(5) ساقط من: ج.
(6) بياض في: ب.
(7) ساقط من: ج.
(8) ساقط من: أ . ج.

وإن أخذ الخصم منع ذلك مما هذى به من قواعد التحسين والتقبيح العقلي[1]،/ فقد سبق القول في بطلانه[2]، فلم يبق له متعلّق، ونحن الآن نذكر شبههم التي أوردها صاحب الكتاب، ونتبعها بالكلام. [274ج]

فمما ذكره عنهم[3] أن قالوا: «**لو قدرنا ورود نبي، فإما أن يكون ما جاء به مستدركا [بقضية العقول، أولا يكون مستدركا، فإن كان ما جاء به]**[4] **مما يتوصل إليه بالعقول، فلا فائدة لمجيئه؛ إذ العقول مغنية عنه، فيكون الابتعاث سفها وعبثا يجل عنه الحكيم، وإن كان الذي جاء به يدرك**[5] **بقضية العقول فلا يتلقى بالقبول، وإنما المقبول ما ترشد إليه العقول**»[6].

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه:

الأول: أن هذا التقسيم وإن كان حاصرا، غير أن الدليل على إبطال كل واحد من القسمين غير سديد[7] ولا صحيح.

أما القسم الأول وهو أن ما يتوصل إليه بقضية العقول لا فائدة في الانبعاث فيه، وما لا فائدة فيه عبث يجل[8] عنه الحكيم، ففيه أمران ممنوعان:

أحدهما: قوله «**إنه لا فائدة فيه**»: وهذا مما ينازع فيه، ونقول في[9] الابتعاث لتحقيق ما ترشد إليه العقول كثير فائدة؛ وهو أن العقول لا ترشد إلى كل المعلومات بضروراتها،

---

(1) المواقف، ص:344.

(2) فصل التحسين والتقبيح من هذا العمل.

(3) يقصد بهم البراهمة.

(4) ساقط من: ج.

(5) أ. ب. ج: يستدرك.

(6) الإرشاد، ص: 257-258، المواقف، ص:348.

(7) أ: مستند.

(8) ب. ج. د: يحيل.

(9) ب: إن في.

[429د] وإنما ترشد بطريقة النظر، والناس يتخبّطون في النظر، فمنهم من/ يزل عن الطريق ومنهم من يمشي على المنهج المستقيم، فإذا كان فضل[1] من عند الله ـ تعالى ـ[2] من يرشد الضال وهو معصوم فيقطع آثار[3] الشبهة ويزيل كل ضلالة، وقد تكون فيه فائدة أخرى من الحث على مستحسنات العقول عندكم، وقد نرى أرباب المواعظ إذا وعظوا ونصحوا حدث في قلوب السامعين رقة، وذرفت عيونهم، وانبعثت دواعيهم إلى الخير،
[145ب] فهذا أيضا من الفوائد، ولو أطال الإنسان نفسه لوجد/ من هذا القبيل كثيرا.

والأمر الثاني في هذا القسم مما ينازع فيه قولهم: إن ما لا فائدة فيه عبث وسفه يجل عنه منصب الحكيم.

فلا نسلم ذلك، فإن العبث[4] المستحيل على الحكيم هو ما يقع مع[5] الذهول والغفلة من غير قصد، أما ما يقع على وفق المعلوم وإن عري عن صلاح العبيد، فلا نسلم امتناعه عنه[6]، وليس في تقرير ذلك سوى قضية التحسين والتقبيح، وقد أبطلناه[7].

أما الكلام على القسم الثاني، وهو ما لا يستدرك بقضية العقول [غير مقبول وممنوع][8]، فإن[9] [ما لا يدرك بالعقول][10] [ينقسم قسمين: منه ما يأباه العقل][11]

---

(1) ب: يصل.
(2) ساقط من: أ. د.
(3) ساقط من: ب.
(4) ب: البعث.
(5) ج: على.
(6) ساقط من: ج.
(7) فصل التحسين والتقبيح.
(8) ساقط من: ج .
(9) ساقط من: ج، وهو في: د: فإن منه.
(10) ساقط من: ج.
(11) ساقط من: د.

ويحيله، ومنه ما يقف عن إدراكه،/ فلا يمتنع أن يرد به الشرع، وتارة تكون العقول [275ج]
مجوزة له شاكة في وقوعه، فيتلقى من جهة الشرع العلم بوقوع الجائز، وتارة لا يدرك
بالعقل جوازه ولا إحالته،/ فيرشد الشرع إلى جوازه أو إلى[1] وقوعه، ويلزم/ من [430د][200أ]
الوقوع الجواز.

وإذا كان كل[2] واحد من القسمين لم يصح دليلا على بطلانه، فلم تنتظم شبهتهم ولو لم تصح على محك[3] السبر، فبطل احتجاجهم.

وقد أشار صاحب الكتاب في الكلام عليهم بعد التنزه عن منازعتهم[4] في تحسين العقل وتقبيحه أنه لا يمتنع تأكيد أدلة العقول[5]، وهذا نزاع في قولهم: لا فائدة في البعثة، وقولهم: العقول إذا أغنت عنه[6] بطلت الفائدة في البعثة.

قال لهم: فإذا جاز أن ينصب في أدلة العقل دليلان، أحدهما مغن عن الثاني، فما المانع من دليلين أحدهما عقلي والآخر سمعي فيما يصح أخذه من العقل والسمع؟

ثم يقال لهم: أتعلمون انتفاء الفائدة أم تستريبون فيها؟

فإن زعمتم أن العلم بانتفاء الفائدة، قيل لكم: أتعلمون ذلك ضرورة أو نظرا؟ ولا سبيل إلى دعوى الضرورة، ولا نظر يوصلهم إلى العلم بانتفاء الفائدة، فعند ذلك نقول: من الجائز أن يكون في معلوم الله ـ تعالى ـ[7] فائدة لم تطلعوا عليها في تحقيق البعثة، ويكون من الألطاف أن تنبعث الدواعي على[8] الابتدار بالأحكام العقلية عند البعثة،

(1) ساقط من: ب.
(2) ساقط من: د.
(3) د: حد.
(4) د: مساعدتهم.
(5) الإرشاد، ص: 258.
(6) ساقط من: ج.
(7) ساقط من: د.
(8) ساقط من: د.

ولا سبيل إلى العلم بانتفاء ذلك.

ثم نازعهم صاحب الكتاب في القسم الثاني، وهو أن ما لا يستدرك بالعقول باطل، [431د] ثم[1] قال: «**ولم تنكرون على من يزعم/ أن ذلك يجري مجرى ما لو تقدم عليل إلى طبيب يطلب منه دواء يشفيه، فإنه يعلم جواز ذلك منه، ولا يتميز به ما يعقبه الشفاء مما لا يعقبه، فيستفيد تعينه منه، كذلك النبيء؛ يعلم العاقل تجويز أشياء من التكاليف ويشك في وقوع شيء منها، فيتعين له بإنباء هذا الصادق**»[2].

ثم يقال لهم: لم زعمتم أن العقول تغني[3] عن ابتعاث الرسل؟ فهلا جوزتم الانبعاث لتبيين الأغذية والأدوية وتمييزها من السموم القواتل والأنبتة المضرة؟

واعتذارهم عن هذا الإلزام بأن طول التجارب يرشد إلى ذلك، غير صحيح؛ فإن التجارب إلى استقرارها يفضي إلى المعاطب واقتحام المضار الدنيوية[4]، والبيان أولى وأسلم من تعريض بعض[5] من نجرب[6] إلى الهلكة[7].

وهذا الذي ذكره من المجوزات العقلية؛ فإنه يجوز أن يبعث الله[8] النبي [ـ عليه الصلاة والسلام ـ] لبيان المنافع والمضار[9] الدنيوية[10]، ويجوز أن يبعث [276ج] لبيان/ الأحكام التكليفية، وهي من المجوزات [العقلية، ويجوز][11] أن يبعث لبيان

(1) ساقط من: أ.
(2) الإرشاد، ص: 258، المواقف، ص: 344ـ345.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: أ . ج . د.
(5) ساقط من: ب.
(6) ب . د: يجرب، ج: يجري.
(7) الإرشاد، ص: 258، المواقف، ص: 344ـ345.
(8) ساقط من: ج.
(9) ساقط من: ب . ج . د.
(10) ب: [الدنيوية وكذلك في الذي تقدم].
(11) ساقط من: أ.

[ما يقع في][1] أهوال يوم القيامة وما أعد للصديقين من النعيم، وكل ذلك مما لا يعلم بضرورة ولا نظر.

ثم إصلاح[2] الخلق على أقسام: قد يكون من باب ما[3] تصل إليه العقول كالضروريات والحاجيات، وقد يكون من باب الاستصلاح الذي ينضبط، فنكله إلى فاطر البرية،/ ومن[4] يعلم ما في ضمن الأحكام التكليفية، فهذا تمام الكلام على هذه الشبهة. [432د]

شبهة أخرى لهم[5]: قالوا: في الشرائع ما لا يليق بالحكيم[6] من الأمور المستقبحة عقلا، وهو ذبح البهائم البريئة عن اقتحام جرائم وأوزار[7].

والجواب عن هذه الشبهة من الوجه الذي سبق في إبطال أصل[8] التقبيح والتحسين ثم المنازعة في كون الألم قبيحا/ لعينه، وقد ألزمهم صاحب الكتاب إيلام الله [146ب]
ـ تعالى ـ[9] الأطفال والبهائم، فإذا جاز منه فعله جاز منه الأمر به؛ إذ صحة/ فعله منه [201أ]
يستلزم حسنه، فلا يكون عندهم قبيح لا يصح صدوره من الحكيم[10].

ومما تشاغبوا به من هذا القبيل أن قالوا: في الشرع الانحناء في الركوع، ووضع الجبهة على الأرض في السجود، والهرولة والسعي وغير ذلك[11].

---

(1) ساقط من: ج.
(2) أ. ب. د: صلاح.
(3) ساقط من: أ.
(4) ساقط من: أ.
(5) ساقط من: أ. د.
(6) أ: بالحكمة.
(7) الإرشاد، ص: 259، المواقف، ص: 348.
(8) ساقط من: أ. ب. ج.
(9) ساقط من أ. ب. ج.
(10) الإرشاد، ص: 259، المواقف، ص: 348ـ349.
(11) الإرشاد، ص: 259، المواقف، ص: 349.

وهذا مما لا يستحق أن يجاب عنه، فإنهم في تعظيم ملوكهم يتعارفون الانحناء في الخدمة وتمريغ الوجوه على الأرض تواضعا للملوك، فكيف يستنكرون مثل ذلك [في التعبد][1] لرب السموات والأرض.

ثم ألزمهم صاحب الكتاب[2] أن الله ـ تعالى ـ[3] يضطر بعض الخلائق إلى مثل هذه الفعال، وإذا جاز أن يكون ذلك منه حسنا صح الأمر به.

وإن زعموا أنه إذا فعله ففيه[4] حكمة خفية.

[فيقال لهم: وإذا أمر به ففيه حكمة خفية][5].

[فإن قالوا: وما دليل الأمر به من جهته ليلزم اشتماله على حكمة خفية؟[6]][7].

[433د] فنقول: / المعجزات الدالة على صدق الأنبياء يلزم منه صحة[8] ما أخبروا به من تعلق أوامر الله ـ تعالى ـ[9] بنا فيما ذكرناه، فلم يبق لهم إلا الاعتراض على وجه دلالة المعجزة؟ وسيرد اعتراضهم في أثناء الكلام[10].

ooooo

(1) ب . ج: من العبد.
(2) هو إمام الحرمين الجويني.
(3) ساقط من أ . ب . د.
(4) أ: فيه.
(5) ساقط من: د.
(6) الإرشاد، ص: 259.
(7) ساقط من: أ.
(8) ب: صدق.
(9) ساقط من: أ . ب . د.
(10) الإرشاد، ص: 260ـ266.

## فصل:
## [القول في المعجزات]

ذكر ابتداء أن المعجزة لفظ يطلق على الآية الدالة على صدق [النبي -ﷺ-[1]][2]، وإطلاق لفظ[3] المعجزة عليها فيه توسع من وجهين:

أحدهما: أن اللفظ يشعر بحقيقة العجز، ولا يصح ثبوت العجز لأنه إن كانت الآية ليست من جنس[4] مقدور البشر فلا يصح العجز عما ليس بمقدور، وإن كانت من جنس/ مقدور البشر [فلا يصح][5]، فالعجز عندنا يقارن المعجوز عنه، والمعارضة [277ج] منتفية، فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها، فالوجه أن يقال: اللفظ مستعار وأريد بالعجز انتفاء القدرة كما يراد بالجهل انتفاء العلم[6].

والكلام الأول لا نزاع فيه؛ فإن ما ليس من جنس المقدور لا يصح أن يكون معجوزا عنه.

أما الكلام الثاني فيما هو من جنس المقدور أنه ليس بمعجوز عنه لأن العجز يقارن، فقد تقدم في كتاب القدر النزاع في ذلك، وأن بعض[7] أصحابنا يقولون: إن العجز يتقدم على المعجوز عنه[8].

---

(1) الإرشاد، ص: 260.
(2) ساقط من: أ .ج . د.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: أ ب.
(5) ساقط من: أ ب. د.
(6) الإرشاد، ص: 260-261، أصول الدين، ص: 170، المجرد، ص: 177.
(7) ساقط من: أ.
(8) سبق بيان ذلك في فصل مشتمل على خروج الألوان والطعوم والأرايح على أن نحكم عليها بجواز تعلق القدرة الحادثة بها.

و[1] الوجه الثاني[2]: في التوسع أن لفظ العجز يشعر بفاعل العجز[3]، والله ـ تعالى ـ هو فاعل العجز، فسمي ما يفعل/ العجز عنده معجزا[4]، وهذا توسع لا محالة. [434د]

ثم قال: «**اعلموا أن المعجزة لها أوصاف تتعين الإحاطة بها**»[5].

ويريد به شرائط كونها معجزة فمنها:

ـ أن المعجزة فعل الله ـ تعالى ـ فلا يصح أن تكون المعجزة صفة قديمة؛ إذ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحدين دون بعض[6].

ثم ذكر في هذا الفصل ما يشكك في اشتراط كون المعجزة فعلا لله ـ تعالى ـ سؤالين:

أحدهما: أنه يجوز أن يكون المشي على الماء والتحلّق في جو السماء، من المعجزات لو وقع التحدي به، وإن وقع مقدورا للعباد وكان من أفعالهم.

وأجاب عنه بأن من[7] قال: [بأن فعل][8] العبد مخلوق لله ـ تعالى ـ ـ وهم أصحابنا[9] ـ فيصح منهم[10] أن يقولوا: الحركات المقدورة معجزة من حيث فعلها الباري لا من حيث كونها مكتسبة، وكذلك القدرة، فيكون العجز على هذا أمرين، ومال إلى أن القدرة على ذلك معجزة[11].

---

(1) ساقط من: أ . ب . ج.
(2) ساقط من: أ.
(3) ب . د: العاجز.
(4) أصول الدين، ص: 170، المجرد، ص: 177.
(5) الإرشاد، ص: 161.
(6) نفسه، ص: 161، أصول الدين، ص: 170ـ171، التبصير، ص: 169، المواقف، ص: 341.
(7) ساقط من: ب . ج . د.
(8) ب: [أن كل من قال أن فعل].
(9) أصول الدين، ص: 133، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 493، باب القول في خلق الأعمال من هذا العمل.
(10) ساقط من: ب.
(11) الإرشاد، ص: 161.

وهذا يرد عليه أن يقال: إذا وقع التحدي بنفس الحركات الخارقة للعادة، فلا يمكن أن تكون القدرة، وإن كانت فعلا خارقا للعادة معجزة؛ لأن من[1] شرط ثبوت/ كون الخارق معجزة أن يكون مسبوقا بدعواه آية[2]، فلا تكون القدرة معجزة إلا أن يتحدى بها نبيء، فاعلم ذلك. [202أ]

السؤال/ الثاني: إذا قال المتحدي المدعي للنبوة: «آيتي ألا يقوم أحد في هذا الإقليم» مدة ضربها. فلا شك في صحة كونها[3] معجزة وإن لم تكن فعلا، ومن هذا السؤال قال الشيخ أبو الحسن [ـ رحمه الله ـ: المعجزة][4] فعل أو ما يقوم مقام الفعل[5]. [435د]

وأجاب صاحب الكتاب [عن ذلك][6] بأن القعود المستمر على خلاف الاعتياد معجزة[7] ـ[8]. / وأراد بذلك الاستغناء عن تقييد الشيخ[9] الكلام في قوله: «أو ما يقوم مقام الفعل»، وهذا غير مستقيم منه لوجهين: [147ب]

أحدهما: أن التحدي في صورة الغرض[10] لم يقع باستمرار القعود، وإنما/ وقع بانتفاء القيام. [278ج]

والثاني: أنه[11] إن استقام له التحيل ههنا، فما يقول فيما لو تحدى نبي بأن يُعدم

---

(1) ساقط من: أ.

(2) المواقف، ص: 339 ـ 340، أصول الدين، ص: 171، الفرق بين الفرق، ص: 266، التبصير، ص: 169، المجرد، ص: 177.

(3) أ: كونه.

(4) ساقط من د.

(5) الإرشاد ص 262 أصول الدين 171 المواقف ص 339.

(6) ساقط من ب ـ ج.

(7) د: معجز.

(8) الإرشاد، ص: 262.

(9) هو الشيخ أبو الحسن الأشعري.

(10) ساقط من: ب.

(11) ساقط من: ب.

الله ـ تعالى ـ[1] هذا الجبل العظيم، فلا يستمر له في هذا شيء إلا أن[2] يقول: إن القدرة الأزلية [3] تؤثر في العدم، وأن العدم ليس بقطع الأعراض، وقد صرح فيما سبق في هذا الكتاب[4] أنه لا يصح أن يكون العدم الطارئ بالفاعل[5]، فبطلت حيلته[6] ولزم اتباع تقييد[7] الشيخ.

الشريطة الثانية للمعجزة: أن تكون خارقة للعادة[8]، وبالاعتبار الذي شرطنا أن تكون المعجزة فعلا أو قائمة مقام الفعل به يشترط كونها خارقة للعادة؛ إذ قلنا: إن القديم لا اختصاص له بالمتحدي، وكذلك/ المعتاد لا اختصاص له بالمتحدي، ولو [436د]
صح أن يدعي شخص أمرا معتادا[9] آيته، لصح أن يقول في المثال المفروض من يدعي الرسالة عن الملك: آيته أن يركب الملك على عادته في يوم اطردت عادته بالركوب فيه، ولا يصح ذلك أصلا.

وبهذا المعنى أثبتنا الشريطة الثالثة وهي: سبق هذه الآية بالدعوى[10]؛ فلو وقعت الآية غير مسبوقة بالدعوى، فلا اختصاص لها بتحديه ودعواه، وسيقرر صاحب الكتاب هذه الشريطة بعد استيعاب الكلام على شبه البراهمة [ـ إن شاء الله تعالى ـ][11].

---

(1) ساقط من: أ . ج.
(2) ساقط من: ب . د.
(3) ب . ج: الأزلة.
(4) سبق ذلك في فصل: القدرة الحادثة لا تبقى.
(5) ساقط من: أ.
(6) ب: خيالاته.
(7) أ . ب: تقير.
(8) المجرد، ص: 177ـ178، أصول الدين، ص: 170ـ179.
(9) ب: معاندا.
(10) أصول الدين، ص: 171، الفرق بين الفرق، ص: 266، التبصير، ص: 169، المجرد، ص: 177، المواقف، ص: 339ـ340.
(11) ساقط من: ب . ج . د.

فمما أورده البراهمة على الشريطة الثانية[1] أن قالوا: اعتباركم انخراق العادة في المعجزة ربط الدلالة بأمر لا ينضبط، ولا سبيل إلى العلم به لعدم انضباطه فيتعذر العلم[2] بثبوت المعجزة التي هي علم الصدق.

قالوا: وبيان ذلك أن ثبوت الشيء على الندور مرة أو مرتين لا يخرج من[3] قبيل الخوارق، وإذا توالى وتكرر كان معتادا، ولا ينضبط ما يلحقه بالمعتاد من غير المعتاد فلا يعلم ما هو الخارق[4].

والجواب: أن عدم الانضباط بقدر مخصوص لا يمنع من حصول العلم؛ فإنا نعلم ضرورة أن إحياء الموتى، وتقطع[5] الجبال، وصيرورة البحر فرقا كالأطواد[6] مما يخالف العادة، ولا يستراب/ في ذلك لأجل ما ذكروه، وصار كعلمنا الضروري بخبر [437د]
المتواتر وإن كان مقدار عدد التواتر لا ينضبط، [ولا يمنعنا][7] ذلك من العلم الضروري بأن أخبار المخبرين عن البلاد [النائية البعيدة][8] عنا عدد التواتر، وكذلك القدر المحصل للعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وإن لم يحط به وصف الواصفين فلا ينافي في حصول العلم[9].

شبهة أخرى/ للبراهمة، يقولون: من أصلكم/ جواز قلب العوائد، فإذا تحدى النبي [279ج][203أ]
فما الذي[10] يؤمنكم أن الذي خرق العادة على يديه ابتداء عادة، وإذا دام و[11] صار

(1) أ: الأولى.
(2) سواد في: ب.
(3) أ. ب. د: عن.
(4) المواقف، ص: 345، الإرشاد، ص: 262.
(5) ب: وتكلم، د: تغلق.
(6) «الطود: الجبل العظيم...والطود الهضبة»: لسان العرب: 3/ 270 (مادة طود).
(7) أ: يمنعني.
(8) ساقط من: ب.
(9) الإرشاد، ص: 262-263.
(10) ساقط من: ب.
(11) ساقط من: ب. ج. د.

معتادا بطل كونه معجزة[1]؟

فانفصل عن هذه الشبهة، من لا يحيط بعلم هذا[2] الباب، فقال: لا يجوز قلب العوائد إلى نقيضها، لئلا يؤدي إلى بطلان ما علمناه من دلالة المعجزة.

وهذا زيف؛ فإن خرق العوائد مقدور، وإدامة مثل الذي فعل لا يخرج عن جنس المقدور، وإلا فيلزم أن يكون أمران متساويان في المعقولية منهما[3]، ويحكم على أحدهما بالجواز والآخر بالإحالة، وهذا يؤدي إلى أنه لا يجب اشتراك المثلين في الجائز والواجب والمستحيل، فالتحقيق إذن أن قلب العوائد جائز، والتحدي إذا وقع بنفس الخارق أولا تحققت دلالته ولا[4] [يضر/ دوام أمثاله في وجه دلالته[5]؛ إذ لا ينفي [438د]
كون الأول خارقا للعادة السابقة به[6]، ولو قال النبي [ـ عليه الصلاة والسلام ـ][7]: «آيتي أن يقلب الله ـ تعالى ـ[8] العادة بعادة مطردة»، لكان ذلك معجزة، فلم يكن لما ذكروه وجه منقدح في النظر.

ثم قال: «**إن كان هذا مما يشكل عليهم، فما قولهم إذا انخرقت ودامت أعصارا ودهورا، ولم يتجدد مثل الخارق؟ فلم ينفعهم الروغان مع قيام الحجة عليهم**»[9].

شبهة أخرى لهم: قالوا: قد استقر في أذهان العقلاء ما توصل إليه الحكماء من العلوم كالطلسمات[10] وأنواع الحيل كجر الثقيل بالخفيف، وقد اشتهر من أسرار الموجودات

---

(1) الإرشاد، ص: 263.
(2) ساقط من: أ . ج.
(3) ساقط من: ب . د.
(4) ساقط من: ب . ج . د.
(5) ساقط من: د.
(6) ساقط من: أ . ج . د.
(7) ساقط من: أ . ج . د.
(8) ساقط من: أ . د.
(9) الإرشاد، ص: 263.
(10) ب . د: كالطلمات.

عجائب حتى إن من لم يعرف حكم/ حجر المغناطيس في جذب الحديد فرآه تعجب[1] [148ب] من ذلك في أول رؤيته، وقضى بأنه مما يخالف حكم[2] العادة، فما الذي يؤمنكم أن مدعي النبوة اطلع على علم[3] من العلوم، أو[4] ظهر له من أسرار الموجودات ما إذا أتى به لمن لا يعرف ذلك عده خارقا[5]؟

والجواب أن نقول: هذا الذي وصفتموه مما يلتبس بكل المعجزات أو ببعضها[6]؟ فإن ادعيتم أنه مما يلتبس بكل المعجزات، فقد كابرتم البداهة والضرورة؛ فإنا نفهم أن إحياء الموتى، وقلب العصا حية، وإبراء الأكمه/ والأبرص، ليس مما يدخل تحت [439د] الحيل، ولا مما يتوصل إليه بغوص في هذه العلوم.

وإن ادعيتم ذلك في بعضها، فعينوا ذلك البعض ليتكلم عليه، فإن الحكم على الشيء بأنه يلتبس من غير أن يشار إليه ويعلم لا يصلح.

ثم نقول إذا كان هذا الجنس من المعجزات مما يلتبس فما لا يعلم أنه من قبيل المعجزات/ لا يحكم بأنه معجزة، والكلام فيما إذا علم أنه من قبيل المعجزات، وقد [280ج] تقترن بالشيء قرائن تفيد العلم واليقين بأن ما أتى به ليس من القبيل الذي ذكروه، وقد طرد الله عادته في حق أنبيائه وأصفيائه [ـ عليهم السلام ـ][7] بأن يقطع عنهم هذا الوهم[8] ببعدهم عن أرباب هذه العلوم، فشخص يخرج إلى شعب[9] شعيب

---

(1) ساقط من: د.
(2) ساقط من: أ.
(3) ساقط من: أ.
(4) أ: و.
(5) المواقف، ص: 345ـ346.
(6) أ. د: بعضها.
(7) ساقط من: أ. ب. د.
(8) زيد «بأن» في غير أ.
(9) ساقط من: د.

بحيث لا يتوهم فيه مخالطة السحرة، وآخر يخلقه أميا يمنعه من المخالطة لأرباب العلوم وتعلم الكتب ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[1]، فقرائن الصدق المقترنة مما يرفع اللبس، والمخالطون
[204أ] للأنبياء/ الباحثون عن أحوالهم، والساعون في إبطال دعواهم يجدون من أحوالهم ما يحيل نسبتهم[2] إلى ذلك، حتى ينتهوا إلى البوح بأنهم في عناد في إنكار نبوتهم
[440د] وجحدهم هذا، مع أن[3] في نفوس الأعداء والحسرة/ ما يحرك الدواعي إلى البحث والتفتيش، والعادة تحيل أن يكون للشخص نسبة إلى ما ذكروه إلا ويعلم ويقرع به، فكيف يقع[4] ذلك في مظنة اللبس؟ فتأملوا ذلك ترشدوا.

قال صاحب الكتاب: «**ومن تشكك في ذلك فهو بمثابة من يشك أن في صقع نباتا يثمر حيوانات يكمل ويعقل في أغصان أشجار إلى نحو ذلك من الأمور التي يعلم استحالتها**»[5].

وهذا مثال حسن مطابق، والاعتماد على قضاء العادة بسعي الناس خلف من يدعي هذا المنصب العظيم الموجب[6] على الخلق متابعته والانقياد إليه إلى أن يحط[7] عن دعواه وتبين مخرقته.

ثم أخذ يتعرض بعد ذلك للشريطة الثالثة: وهي[8] أن تكون المعجزة متعلقة بتصديق من ظهرت على يديه، وألزم ـ على مذاق هذا الشرط ـ أن تكون واقعة بعد

(1) العنكبوت/ 48.
(2) ساقط من: أ.
(3) ساقط من: ب . د.
(4) ساقط من: أ.
(5) الإرشاد، ص: 264.
(6) ب . ج . د: الواجب.
(7) أ: يحيط، د: يحصي.
(8) أب . ج: وهو.

الدعوى والتحدي، فلو وقعت وهو صامت ساكت لم يكن لها[1] دلالة، كما إذا قام الملك في صورة المثال المعروف فقال رجل: قيامه تصديق لما ادعيته بعد قيامه، فيقابله قول آخر فيقول[2]: قيامه دليل على صدقي أنا في دعواي الرسالة عنه[3]. قال: «**وإنما قلنا ذلك[4] لأن المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول[5] ـ كما سيأتي ـ، ولا يحصل ذلك إلا بعد سابقة/ الدعوى والتحدي، وليس من شرط التحدي أن يقول: «لا يأتي أحد بمثلها»، بل يكفي أن يقول: «آيتي أن يفعل الله ـ تعالى ـ[6] كذا»، فيفعله له[7]، فإجابة دعواه دليل على صدقه [في مقالته][8]**»[9]. [441د]

نعم تعذر صدورها من مثله[10] إذا كان يبغي معارضته[11] لابد منه لا لأجل التحدي بل لأجل ثبوت الاختصاص؛ فإن المعجزة لا بد أن تكون/ مختصة بالنبي [ـ ﷺ ـ][12] ولهذا المعنى شرطنا أن تكون خارقة للعادة، واقعة على وفق دعواه؛ فإن المعتاد وما لا تسبقه الدعوى من الخوارق لا اختصاص له به، وإذا كان لابد من الاختصاص فالخارق الواقع قبل الدعوى تتساوى فيه الأقوال وتتكافأ فيه الدعاوي. [281ج]

وأورد على نفسه ههنا سؤالا فقال: «**إذا رأينا صندوقا فارغا وأقفلناه ونعلم أنه فارغ،**

---

(1) ساقط من: أ.

(2) ساقط من: ب. ج. د.

(3) الإرشاد، ص: 264.

(4) ساقط من: د.

(5) ساقط من: ب.

(6) ساقط من: أ. ج. د.

(7) ساقط من: أ. ب. د.

(8) ساقط من: ب.

(9) الإرشاد، ص: 264ـ265، المواقف، ص: 340.

(10) ب: مثل.

(11) ساقط من: أ. ب. ج.

(12) ساقط من: أ. ج.

[149ب] فقال النبي [- عليه السلام -][1]: «آيتي أن تفتحوه فتجدوا فيه مثلا ثيابا» فوجدناه/ كذلك، كان[2] ذلك معجزة، ومن الجائزات أن تكون الثياب مخلوقة[3] قبل دعواه، ولم يمنع ذلك أن تكون [الثياب المخلوقة][4] معجزة، فكيف تشترطون وجود المعجزة متأخرة عن الدعوى[5]؟»[6].

[442د] وأجاب عن ذلك بأن قال: «إنباء النبي عن الغيب هو آيته ومعجزته، وذلك متأخر عن الدعوى؛ فإن الشيء/ بعد أن خُلق لا يصحّ أن يكون آية، فتعيّن [صرف الآية][7] إلى ما ذكر»[8]_[9].

وهذا الجواب مبناه على ما تقدم من أن مقدور العبد يصح أن يكون معجزة؛ لأنه فعل الله - عز وجل -، ولا يستقيم ذلك على رأي[10] من يرى أن العبد تؤثر قدرته في فعله[11]؛ فإن الإنباء عن الغيب فعل العبد عنده، وقد شرطنا أن المعجزة لابد

[205أ] أن تكون فعلا/ لله - عز وجل -.

ثم إذا أثبت أن المعجزة لا تتقدم[12]، فالنظر الآن في تأخرها، وقد ذكر بعض الأئمة أن من شرط المعجزة أن تكون مقارنة للدعوى[13] أو في حكم المقارن[14]، ورأى أن

(1) ساقط من أ . ج . د.
(2) ب: [فنعلم كان].
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: أ . ج . د.
(5) أصول الدين، ص: 171، الفرق بين الفرق، ص: 266، التبصير، ص: 269، المواقف، ص: 340.
(6) الإرشاد، ص: 265.
(7) د: خرق العادة.
(8) ب: ذكروه.
(9) الإرشاد، ص: 265.
(10) ساقط من: أ . ب . ج.
(11) تقدم بيان ذلك في فصل الحادث في حالة حدوثه مقدور الله - تعالى -.
(12) الإرشاد، ص: 265، المواقف، ص: 340.
(13) ساقط من: ب . د.
(14) هذا اختيار الباقلاني، انظر: أصول الدين، ص: 171، الفرق بين الفرق، ص: 266، التبصير، ص: 269، المواقف، ص: 340_360.

استئخارها بزمن قريب لا يضر؛ لأنها في حكم المقارن.

والتحقيق: أن المقصود تعلّق المعجزة بالدعوى، فلا فرق بين القريب والبعيد، فلو قال النبي: «آية صدقي أن يخرق الله العادة بعد شهر»، كان بمثابة ما لو قال: «آية صدقي في خرق العادة بكذا بعد سنة أو سنتين» ولا ضبط لذلك إلا ما يعد في العادة [أن ذلك][1] مصدقا له.

وعن هذا تردد الأئمة[2] فيما إذا وجد الخارق في الأجل المضروب، وعلم صدقه عند تحقق الخارق:

فقال قوم[3]ـ[4]: تبين أن قوله أولا كان معجزة،

وقال آخرون[5]: إنما يتحقق وجود المعجزة عند وجود الخارق.

ولا خلاف أن التكليف المتعلق بالأمة إنما/ يثبت عليهم مقيّدا بزمن متأخر عن وقوع الخارق، وإنما حمل الأولين [أن قالوا][6]: إن القول هو المعجزة؛ لأنهم رأوا مقارنة المعجزة للدعوى، والمقارن هو القول، وفي هذا إخراج الخارق المنتظر[7] إذا وقع عن كونه آية أصلا مع وقوع الخارق على وفق الدعوى، والتحدي لم يُضف/ إلى القول، فلابد من هذه الإضافة، والأمر في هذه المسألة قريب، والتحقيق فيها لائح. [443د] [282ج]

ومما يتفرع على هذه المسألة ما ذكر بعد هذا، وهو أن يدعي النبي آية صدقه بعد موته[8].

---

(1) ساقط من: ب. ج. د.
(2) المواقف، ص: 340.
(3) ساقط من: ب.
(4) أصول الدين، ص: 171، الفرق بين الفرق، ص: 266، التبصير، ص: 296، المجرد، ص: 177، المواقف، ص: 340-341.
(5) المواقف، ص: 340-341.
(6) بياض في: ب.
(7) ساقط من: ب.
(8) الإرشاد، ص: 265.

وهذه المسألة إنما تفرض في حق الرسول، [ولو كان نبيا ولم يأمر الخلق بمتابعته فيجوز ذلك][1] ، [وأما الرسول][2] فإذا وصف شرعه وبلغه، وقال: «آيتي أن يظهر بعد موتي من الخوارق كذا وكذا»، فهل يجوز ذلك؟

صرحت المعتزلة بمنع ذلك[3]، ووافقهم القاضي على ما نقل عنه[4]، إلا أن مأخذ القاضي غير مأخذ المعتزلة، فالمعتزلة بنوا ذلك على [القول في][5] التحسين والتقبيح العقلي، فقالوا: لو تأخرت حجته إلى بعد وفاته، لكان في حال حياته لا يجب توقيره وتعظيمه، والوفاء بحرمته ورعاية حق النبوة والرسالة له، وذلك منع الخلق من الرتب السنيّة والمقامات العليّة، وهذا لا يحسن/ ممن وجب أن يكون حكيما لطيفا راعيا [444د] لصلاح البرية.

وإبطال قولهم هذا من وجهين:

- من جهة إبطال التحسين والتقبيح العقلي، وقد سبق تحقيق ذلك وتقديره.

- والوجه الثاني: أنه لا يمتنع أن يكون صلاح خلق في ذلك؛ إذ يعلم الله من طائفة حسد الأحياء[6] ومنافستهم، واستحكام هذا الخلق في قولهم، فقد يقلدون الشرع بعد الوفاة ويتلقونه بالقبول، وأكثر الكفرة والفجرة إنما أوتوا من حسد وحب[7] رئاسة وأنفة من التبعية[8]، فلا يمتنع في المعلوم أن يكون صلاح قوم في تأخير المعجزة.

---

(1) ساقط من: ب.
(2) ساقط من: أ . ب.
(3) النبوات، ص: 322-329.
(4) الإرشاد، ص: 265.
(5) ساقط من: ب . ج . د.
(6) أ: لا حيز.
(7) أ: حيز.
(8) أ : البيعة.

وأما القاضي [ـ رضي الله عنه ـ][1] فقد يأخذ ذلك من أن النبوة ليست صفة النبي ولا الرسالة، وإنما يرجع ذلك إلى تعلق الخطاب به، وذلك ممتنع بعد الموت، فكيف تكون الآية لا تتحقق إلا في وقت امتناع ما هي آية عليه[2]؟

وهذا ليس بشيء؛ لأنه تبين أنه كان مخاطبا/ بتبليغ ما بلغه، ولا يضر امتناع تعلّق [206أ] الخطاب به عند وجود الآية؛ فإنها تدلّ على ما سبق من دعواه[3]، وقد جوزنا تأخير الآية إلى زمن مضروب في حال الحياة، فيتجه أن يتأخر إلى أجل مضروب بعد الوفاة، ويتبين بذلك صدقه في الدعوى/ السابقة. [445د]

وربما/ قال القول بذلك يؤدي إلى إبطال الكرامة[4]، فما من كرامة إلا ويجوز أن [150ب] تكون على هذا معجزة لنبي تأخرت إلى بعد وفاته.

فإن قلت: إن الكرامة تقع من غير تحد.

فيقال: لعلها معجزة موعودة بعد موت النبي [ـ صلى الله عليه وسلم ـ][5].

وإن/ قلنا: [يجوز أن][6] تقع بعد التحدي، فلعل من ادعى الولاية اطلع على ذلك [283ج] من أخبار النبي، فادعاها كرامة[7] فكانت، وفي ذلك تطريق لإبطال الكرامات.

وهذا فاسد؛ فإن الكرامة إن ظهرت بغير تحد فالذي نلتزمه فيها أنها خارق ظهر على يد[8] من ظهر أنه ولي[9]، وليست دلالة قطعية على الولاية، ولا مانع من ثبوت ما

---

(1) ساقط من: د.

(2) نهاية الإقدام، ص: 461ـ462.

(3) ج: دعواه صدقه في الدعوى السابقة.

(4) الفرق بين الفرق، ص: 266، المجرد، ص: 176ـ177.

(5) ساقط من: أ . د.

(6) ساقط من: د.

(7) ساقط من: ج . د.

(8) ساقط من: أ.

(9) المواقف، ص: 370، الفرق بين الفرق، ص: 334، كشاف اصطلاحات الفنون :2/ 1360.

يغلب على الظن ثبوت[1] الولاية، كما لا مانع من ثبوت ما يغلب على الظن [2] ثبوت العدالة، وإن وقعت على وفق التحدي، فالكلام فيها كالكلام في ثبوت معجزة نبي، فإنها تدل على صدقه، ولا يخفى في العادة اختصاصها به، مع أنا نجوز وجود الخارق استدراجا، ويكون من ظهر على يديه من أهل عداوة الله ـ تعالى ـ[3] ولا يختم له بالسعادة، ولهذا كان الأولون غير مستيقنين أنهم من أهل السعادة، خائفين من المكر، ولو علم الولي بظهور الخارق/ على يديه أنه ولي لأمن من المكر. [446د]

وقد نقل عن القاضي أنه جوز صدور الخارق على يد أرباب الصوامع من الكفرة استدراجا[4]، فكيف يتمسك الآن بالكرامة على وجه يتعذر معرفتها مع أنها إذا وقعت لا يتيقن وجهها؟ فلا وجه لما ذكره.

والتحقيق، أنه يجوز ذلك ويكون التكليف مقيدا بزمن يعقب ظهور المعجزة.

[وقول صاحب الكتاب[5]]: «**[إن كلفهم قبل ظهور المعجزة]**[6]، **[فقد كلفهم شططا**[7]»، وإذا كان تكليف ما لايطاق يجوز في رأيه في هذا الكتاب[8]][9]، فلا معنى لتكليف الشطط.

نعم إن بني ذلك على القول الذي صار إليه آخرا، من أن تكليف ما لا يطاق غير

(1) ساقط من: ب . د.

(2) ساقط من: ب.

(3) ساقط من: أ . ب . د.

(4) المواقف، ص: 341 ـ 342.

(5) ساقط من: أ.

(6) ساقط من: أ . ب.

(7) الإرشاد، ص: 265.

(8) فصل معقود فيما شاع في مذهب الشيخ أبي الحسن رضي الله عنه في تكليف ما لا يطاق، ص: 483ـ489 من الإرشاد.

(9) ساقط من: ب.

سائغ[1] فيتجه الكلام.

ومن وجوه تعلق المعجزة بالتصديق:

ـ ألا تكون مكذبة[2]؛ فلو قال نبي: «آيتي أن ينطق الله ـ تعالى ـ[3] الجماد أو يدي أو رجلي»، فنطقت بتكذيبه، فهذه ليست[4] آية مصدقة بلا خلاف.

وإن قال آيتي: «أن يحيي الله هذا الميت» فأحياه الله، وقال: «هو كاذب»، وخر صعقا عقيب تكذيبه، فقد نقل عن القاضي أنه[5] قال[6]: «**هذه آية مكذبة**»[7]، إلا أنه شرط ألا تطول مدته في عودته إلى الحياة، بل يموت عقيب تكذيبه،/ فلو طالت مدته [د447]
[في عودته إلى الحياة][8] عقيب[9] ذلك لم يقدح، ولم يوجد من القاضي في صورة طول المدة بعد البعثة نص، لكن كلامه في الصورة مقيد بالموت عقيب التكذيب، وهو يفهم ظاهرا تسليم آية[10] لا يقدح في الصورة التي طالت مدته بعد عودته.

والذي/ رآه الإمام أن ذلك غير قادح؛ لأن التحدي وقع بالإحياء، وقد حصل، [ج284]
وهذا حي[11] كفر، ولو تحدى النبي بإحياء ميت كافر، وأنه لا يزال مصرا/ على كفره، [أ207]
فقام وكذبه لم يكن ذلك قادحا؛ لأن نطق الحي ليس خارقا للعادة، فلا يكون ذلك

---

(1) البرهان: 1/ 102ـ205.

(2) أصول الدين، ص: 171، الفرق بين الفرق، ص: 266، التبصير، ص: 269، المجرد، ص: 177ـ339، المواقف، ص: 339ـ340.

(3) ساقط من: أ. ج. د.

(4) ساقط من: د.

(5) ساقط من: أ. ب. ج.

(6) ساقط من أ. ب. ج.

(7) الإرشاد، ص: 266، المواقف، ص: 342.

(8) ساقط من: ب. ج. د.

(9) أ ب. ج: على.

(10) ب. ج. د: أنه.

(11) أ. ج. د: حين.

معجزة، وإنما الآية المعجزة ما هو خارق على ما تقرر، فالمكذب ـ إذن ـ غير المعجزة، والمعجزة غير مكذبة، بخلاف نطق اليد والرجل[1] والجماد، فإنه خارق، فهو الآية المدعاة للتصديق فلا تكون مكذبة[2].

وهذا الذي تمسك به الإمام يعترض عليه بأن يقال: كونه خارقا للعادة لا يكون معجزة بشريطة الدعوى، ولم يدع النبي في اليد أنها لا تكذبني، ولم يدع أيضا [أن الذي يحيا لا يكذبه، فاستويا في][3] عدم سبق الدعوى متعلقة بهما، فلا أثر لكونه خارقا أو غير خارق. وإنما يقرر كلامه أن نفس النطق [في اليد والجماد ][4] مكذب، وهو نفس الآية،/ والنطق ههنا هو المكذب وليس هو المدعى آية، فافترقا من جهة أن المكذب هو المدعي آية الصدق في إحدى الصورتين، وليس المكذب في الصورة الأخرى هو المدعي آية. [448د]

والتحقيق في هذه المسألة ينبني على البحث في وجه دلالة المعجزة، وقد قرر في هذا الكتاب[5] وفي غيره[6] أنها لا تدل دلالة أدلة العقول، وإنما هي مرتبطة عند اجتماع شرائطها بالصدق ضرورة[7]، وإنما أتى منكروها من اعتقاد نفي الصانع، أو اعتقاد أن الواقع ليس فعلا لله، أو مما يُتوصل[8] إليه بنوع من العلوم، ومن هُدي للمنهج القويم وعلمها على وجهها، فلا يستريب في صدق من ظهرت المعجزة على يديه.

---

(1) ساقط من: أ . ب . د.

(2) الإرشاد، ص: 265ـ266.

(3) ساقط من: د.

(4) ساقط من: أ.

(5) كتاب الإرشاد، ص: 260ـ266.

(6) العقيدة النظامية، ص: 68ـ69، اللمع، ص: 124ـ125.

(7) الإرشاد، ص: 260ـ266، وإلى مثل هذا ذهب غيره من أئمة الأشاعرة، راجع: التبصير، ص: 169، المجرد، ص: 176ـ177، المواقف، ص: 339.

(8) أ. يتصل.

فإذا تمهد ذلك قلنا في/ المسألة: ليراجع العاقل نفسه، إن ما يجده من نزول هذا الفعل [151ب] من الله ـ تعالى ـ[1] منزلة قوله لمدعي النبوة: «صدقت» هل يجده ضرورة عند كون الآية الخارقة مكذبة أم لا؟ فإذا لم يجده، علم أن المعجزة المستعقبة العلم الضروري لم تحصل[2]، وهذا مأخذ الكلام في هذه المسألة، وإلى الله ـ تعالى ـ[3] الرغبة في الإعانة على درك الحقائق والخروج عن المضايق.

ooooo

(1) ساقط من: أ.

(2) د: تصل.

(3) ساقط من: أ. ب. د.

## باب:
## [في إثبات الكرامات وتمييزها عن المعجزات[1]]
### فصل[2]

ذهبت أئمتنا إلى تجويز الكرامة[3]

ومنعها المعتزلة[4].

[449د][285ج] والإمـام/ أبو إسحاق / الإسفراييني[5] يميل إلى قريب من مذاهبهم[6]، والذي ذكره في «جامعه» [7] أن قال: «إن قيل لك إن شخصا قطع المسافات البعيدة النائية في ليلة، أو مشى على المـاء، أو طار في الهواء، فلا شك في كذبه».

وهذا القول يحتمل أن يكون أراد [به الأستاذ أن يكون][8] هذا القائل مـدّعيا لـذلك دليلا على ولايته، وهذا ممـا منعه كثير من أهل السنة، غـير أن الإمـام[9] ينقـل عنـه أن الكرامـات لا تبلغ مبلغ خرق العوائد[10]، فكأنـه يعـترف بـأنواع يسـميها كرامـات، ويقول لا تبلغ مبلغ خرق العوائد، وهو في كتابه يبوب على إثبات الكرامـات، وفي أثناء

---

(1) الإرشـاد، ص: 266ـ270، المـواقـف، ص: 370، أصـول الديـن، ص: 174ـ175، شرح العقيـدة الطحـاوية، ص:: 558.

(2) ساقط من: ب . ج، وكذلك من الإرشاد.

(3) المجرد، ص: 176ـ177، أصول الدين، ص: 174ـ175ـ184ـ185.

(4) أصـول الديـن، ص: 175ـ181ــ185، الفـرق بيـن الفـرق، ص: 266، شرح العقيـدة الطحاويـة، ص:562ـ563.

(5) تقدم التعريف به.

(6) الإرشاد، ص: 266، المواقف، ص: 370.

(7) سبق الحديث عن هذا الكتاب عند الترجمة للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني.

(8) ساقط من: أ.

(9) يريد به الأستاذ أبا اسحاق الاسفراييني وذلك لتطابق كلامه مع موقفه في المواقف، ص: 347.

(10) المواقف، ص: 346ـ347.

الباب يمنع مثل[1] ما حكيناه عنه منعه، فكأنه يخصّ القول [بإثبات الكرامات بأمور بعينها تكون جارية على يد الأولياء بإجابة الدعوى، ومصادفة الماء في البرية، وقد يقول بالكرامة والمكاشفة.

وقد سمعت عن بعض علمائنا قولا أن المكاشفات ظنون تصدق في غالب الأمر ولا تبلغ مبلغ العلوم، والصحيح أن منها علوما، ومنها ظنونا، ولا استحالة في خلق علوم ضرورية في النفس، ولا شك في صحة ذلك من أهله.

وقول صاحب الكتاب: «**ما صار إليه أهل الحق:/ جواز انخراق العادة في/ حق الأولياء**»[2]. [450د][208أ]

وهذا التخصيص إيهام عدم جواز[3] انخراق العادة في حق غير الأولياء، وليس بصحيح؛ فإنا نجوّز ظهور خوارق العادة على يد الدجال، وهو من أهل عداوة الله ـ تعالى ـ[4]ـ[5]، ويجوز أن يقع الخارق في حق من اتسم بسيمة الصالحين وهو مستدرج، إذا وقع في المعلوم أنه من أهل العداوة وقد ختم له بالشقاوة[6].

والصحيح عندنا أن الولاية إنما تتحقق على تقدير الموافاة[7] على الطاعة، والولي من

(1) ساقط من: ب.
(2) الإرشاد، ص: 266 المجرد ص: 176ـ177 أصول الدين 174ـ175 المواقف ص: 370.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: أ.د.
(5) المجرد، ص: 176 أصول الدين ص: 175 شرح العقيدة الطحاوية، ص: 558ـ559.
(6) أصول الدين، ص: 175 الفرق بين الفرق، ص: 266، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 559.
(7) ارتبط مفهوم الموافاة بقضية الاستثناء في الإيمان وهو أن يقول الرجل أنا مؤمن إن شاء الله، والناس فيه على ثلاثة أقوال: منهم من يوجبه، ومنهم من يحرمه، ومنهم من يجيزه باعتبار ويمنعه باعتبار آخر، وأما من يوجبه فله مأخذان: أحدهما: أن الإيمان هو ما مات الانسان عليه، والإنسان إنما يكون عند الله مؤمنا أو كافرا باعتبار الموافاة أي ما سيوافي العبد عليه ربه، وهذا اختيار الكلابية. شرح العقيدة الطحاوية، ص: 395ـ396 الفصل في الملل والأهواء والنحل: 4/ 101ـ104.

تولاه الله بالنصر والطاعة[1] والمعونة، ومن جانب[2] العبد أن تتوالى طاعته[3]، ولهذا قلنا: إن ظهور الخارق للعادة ليس دلالة قاطعة على الولاية؛ إذ جاز أن يكون في الباطن من أهل الاستدراج ويختم له بالشقاوة.

وقد صار بعض الناس إلى جواز ظهور المعجزات على أيدي الكاذبين[4]، ووافق في ذلك بعض أئمتنا[5]، فلم يمنع ظهور الخوارق على أيدي غير الأولياء.

[286ج] [فنقول للمعتزلة][6]: هذا الفعل الخارق للعادة مقدور لله/ ـ تعالى ـ[7]، ولا تتعلق القدرة إلا بممكن، وذات النبي لا تصحح وقوع هذا الفعل؛ إذ صحته[8] باعتبار قدرة [451د] القادر/ عليه [لا باعتبار وجود ذات غير قادرة عليه][9]، وسبق أن[10] دعواه غير مؤثرة أيضا في صحة وجود الفعل، فما صحح[11] وقوع الخارق منه، صحح وقوعه من غيره، وليس في وقوعه من غيره ما يخل بوجه دلالته على صحة دعواه.

وهذا الحرف الأخير[12] مثار نزاعهم؛ وهم يزعمون بأن ظهور الخارق على يد غير النبي يخل بدلالة المعجزة على يد النبي، وربما قالوا: يُفضي إلى تكذيبه[13]ـ[14]، فإنه

(1) ساقط من: ج . د.
(2) ب: حماية.
(3) في معنى الولاية يراجع شرح العقيدة الطحاوية ص:: 403ـ406.
(4) المقالات، ص: 438.
(5) المجرد، ص: 177 التبصير ص: 170 المواقف ص: 341ـ342.
(6) ب: وتقول المعتزلة.
(7) ساقط من: ب .ج .د.
(8) أ .د: صحة.
(9) ساقط من: ب.
(10) ساقط من: أ .ب .ج.
(11) ب: صح.
(12) أ: الأجر.
(13) د: تعذيبه.
(14) أصول الدين، ص: 175، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 562ـ563.

يقول في تحديه: إنه[1] لا يأتي أحد بمثل ما أتى به، ولولا ذلك لم يكن للمعجزة به اختصاص.

وهذا الكلام غير متّجه في ظهور كرامة من غير اختيار[2] ودعوى [ولا تحد[3]]، وقد ذهب جماعة من الأصحاب[4] إلى أن ذلك به تتميز المعجزة عن الكرامة. ودلالة المعجزة ـ كما عرفت ـ مشروطة بسابقة الدعوى والتحدي، فلم يكن الدليل على صدق النبي موجودا في الكرامة، فلم تختل الدلالة، وإنما يحصل الاختلال لو وُجد الدليل برمته من غير دلالة [على صدق النبي][5] [ـ ﷺ ـ][6]، وإنما يقول النبي: «لا يأتي أحد بمثل [ما أتيت][7] به وهو يبغي معارضتي ومناقضتي»، والولي يظهر ذلك عليه[8] ببركة متابعته والاقتداء به، فهو أحق بالدلالة على/ صدق المتبوع، [452د]
وعاضد القول بصحة القول، فلم يكن فيه ما يخل بالدلالة[9].

وذكر صاحب الكتاب اختلاف من جوز الكرامات في ثلاثة أمور:

أحدها: هل يجوز وقوع الكرامة عن اختيار أم لا[10]؟

الثاني: هل تقع على وفق دعوى الولاية أم لا[11]؟

---

(1) ساقط من: د.
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: أ. ج. د.
(4) المجرد، ص: 176ـ177، الفرق بين الفرق، ص: 266.
(5) ساقط من: أ. د.
(6) ساقط من: أ. ج. د.
(7) ساقط من: ب.
(8) ساقط من: ب.
(9) ساقط من: أ.
(10) الإرشاد، ص: 266.
(11) الإرشاد، ص: 267 أصول الدين، ص: 174ـ175، المواقف، ص: 347.

الثالث: أن جواز الكرامة [هل يعم][1] سائر الخوارق، أم يختص ذلك بما لم يظهر معجزة للنبي[2]؟

والوجهان الأولان ذُكرا في التمييز بين المعجزة والكرامة.

فأما الأول وهو الاختيار، فقد ذهب بعض أئمتنا إلى أن الكرامة لا تقع عن اختيار [152ب] وقصد من الولي، وإنما تقع من غير قصده وإرادته[3]. والمراد/ بالاختيار والإرادة هنا شهوته[4] وتمنيه، فإن الفعل الخارق للعادة إذا لم يكن مقدورا ولا من جنس المقدور، فلا تتعلق به الإرادة بمعني القصد، وإنما الإرادة بمعنى تتعلق به الشهوة.

وإنما حمل القائلين باعتبار عدم الاختيار؛ لاعتقادهم أنه من خصائص المعجزة، [209أ][287ج] وهذا/ لا اعتبار به من/ الأقوال؛ فإن المعجزة تتميز بغير[5] هذا، وهو وقوع الخارق على وفق دعوى النبوة.

والدليل على جواز وقوع الكرامة مع ثبوت الاختيار ما سبق من أن المصحح لوقوع [453د] المقدور/ ثبوت الاقتدار مع إيثار العالم القادر لوقوعه، ولا يتوقف ذلك على اختيار غير القادر ولا على[6] عدم اختياره، وذلك في المثال كما نقول نحن في أفعالنا، نقول: إنها واقعة بفعل الله ـ تعالى ـ، وتقع تارة مع اختيارنا، وتارة مع ذهولنا وعقلنا، ويستحيل ثبوت الاختيار مع الذهول.

وبهذا المسلك يُرد على من قال: إنه لا يصح ثبوت الكرامة مع الدعوى[7] ـ وهو

---

(1) ساقط من:أ.

(2) الإرشاد، ص: 267.

(3) شرح العقيدة الطحاوية، ص: 559ـ560.

(4) ب: مشهورة.

(5) ساقط من: ب.

(6) ساقط من: د.

(7) هذا اختيار الإسفراييني، المواقف، ص: 347.

الأمر الثاني ـ، فإن القادر على فعلها بدون الدعوى قادر على فعلها مع الدعوى. قال القاضي[ـ رضي الله عنه ـ][1]: «ليس في العقول ما يمنع من وقوع[2] الكرامة على وفق الدعوى[3]، غير أنا إذا نظرنا إلى ما وقع من عادة الصالحين، فالدعوى تجانب سجيتهم، والكرامة في مطرد عادة الخلق إنما تقع على يد من هو على سمة الصالحين».

والتحقيق أن مطلق وجود الدعوى لا يخالف سمة الصالحين، فإنه قد يظهر[4] ذلك من يقصد أن يقتدى به ويهتدى، أو يقرر عند منكري الكرامات جوازها؛ فإن الوقوع يلزم منه الجواز، فيكون هداية إلى سبيل الحق. وإذا كان الإظهار والاختيار[5] والدعوى لا يمنع ثبوت حسن القصد، ولا يجري على مساق سمة[6] الصالحين، لم يكن لمنع الدعوى في الوقوع بناء على هذا المأخذ وجه.

وربما[7] تمسك/ من منع ثبوت الكرامة على وفق الدعوى[8] بأنه: لو صح ذلك لأمن صاحبها من المكر، ولا خلاف أن أهل الطاعات لا يأمنون من المكر، ولا يتحققون أنهم من أهل الولاية، وهذا ضعيف؛ فإنه [لا يمتنع][9] أن يكون على حال تجاب[10] دعوته، ثم يؤول إلى خلاف ذلك. [454د]

الأمر الثالث: في جواز الكرامات بجميع خوارق العادات، وقد ذهب بعض الأئمة

---

(1) ساقط من: د.
(2) ساقط من: د.
(3) المواقف، ص: 347.
(4) ب .د: يظر.
(5) ساقط من: د.
(6) د: سمة.
(7) سواد في: ب.
(8) هذا موقف الإسفراييني، المواقف ص: 347ـ370.
(9) ساقط من: أ.
(10) ب: تجانب.

إلى أن كل ما وقع معجزة لنبي، لا يصح أن تكون كرامة لولي كإحياء الموتى، [وإبراء الأكمه والأبرص][1] ، وقلب العصا حية[2]، وفلق البحر أطوادا ونحو ذلك[3].

والأستاذ يصرح بمنع[4] هذا، وهو[5] قد منع غيره من الخوارق، وإنما يجوز ما يجري مجرى إجابة الدعوى، ووجود ماء في البرية وغير ذلك مما يكرم الله به عباده [وأولياءه[6] ـ سبحانه ـ][7] ، ولا يبلغ مبلغ الخوارق للعادات.

وهؤلاء زعموا أن قول النبي: لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به يمنع من وقوع شيء من معجزات الأنبياء على يدي الأولياء،/ لئلا يؤدي إلى تكذيب من ثبت صدقه. [288ج]

وهذا مندفع، فإن تحدي النبي مقيد بأنه لا يظهر ما أتي به على يدي من يبغي معارضته ومناقضته، ولا على يد مفتر كذاب، والدليل عليه أن ظهور جنس واحد من المعجزات على يد نبي آخر لا يقدح في ثبوت معجزة من ظهر/ على يده من ذلك الجنس [455د] قبله وفاقا[8]، وإذا جاز تقييد ذلك بأنه لا يأتي بذلك غير نبي[9] جاز تقييده بنوع آخر من التقييد ـ كما أشرنا إليه آنفا ـ.

ثم الدليل على جواز ذلك عموما: ما تحقّق في الأمرين السابقين من صحة الاقتدار

---

(1) ساقط من: أ. ج. د.
(2) ساقط من: أ.
(3) خالف في هذا أبو بكر الباقلاني الذي جوز أن يظهر على يد غير النبي كل ما كان معجزة للنبي والفرق في ذلك هو الاقتران بدعوى النبوة. النبوات، ص: 181-182، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 5/ 99.101، الإرشاد ص: 267.
(4) ب: بمعنى.
(5) ساقط من: ب.
(6) الإرشاد، ص: 267، المواقف، ص: 370.
(7) ساقط من: أ. ج. د.
(8) ب: وافق.
(9) ساقط من: د.

عليه، وإنما تتعلق القدرة بممكن، وقد بيّنا أنه لا يخل بدلالة المعجزة، فتحقق صحة ذلك عموما.

شبهة/ نفاة الكرامة: [210أ]

فمما تمسكوا به أن قالوا: «**لو جاز وجود شيء من الخوارق لجاز كل خارق، ويؤدى ذلك إلى ظهور ما كان معجزة للنبي على يد ولي، وفي ذلك إبطال تحدي**[1] **الأنبياء، ونسبتهم في التحدي إلى الافتراء**»[2].

وهذا مما أجبنا عنه عند كلامنا على من اشترط ألا تكون الكرامة مما ظهرت على يد نبي معجزة، ويرد على الخصوم مذهب هؤلاء منعا لمقدمتهم، فيقولون: «لا نسلم أنه لو جاز شيء من الخوارق لجاز كل خارق».

والجواب السديد ما ذكرناه من أنه يجوز أن يظهر ما كان معجزة لنبي على يد ولي كرامة، وتحدي النبي بها لا ينافي ظهورها على يد غيره إذا كان/ لا يبغي معارضة، بل [153ب] جريان ذلك على يد من صدقه وتابعه تصريح بأن ذلك من بركة متابعته، فما صدر على يده دليل صدق استناده، ولهذا قلنا: إن صدور المعجزة/ على يد نبيين[3] لا يقدح، [456د] لـمّا كان كل واحد منهما مصدِّقا للآخر غير مناقض له.

شبهة أخرى لهم: قالوا: إذا جوزتم انخراق العوائد على يد الأولياء، فيلزم أن تشكّوا في الضروريات؛ إذ[4] جاز أن تنخرق جميع العوائد على يد ولي، فيشك الإنسان إذن في بقاء الأنهار ماء، والجبال أحجارا، ويجوز أن تنقلب مياه[5] الأنهار دما عبيطا[6]،

---

(1) ب .ج .د: تجرد.

(2) الإرشاد، ص: 268.

(3) د: نبي.

(4) أ: إذا.

(5) ساقط من: د.

(6) طريا، لسان العرب، فصل العين المهملة (مادة: عبط)، 7/ 347.

والجبال ذهبا إبريزا[1]، وذلك سفسطة لا محالة.

والجواب: أن العلوم الحاصلة باستمرار العادات وبقاء هذه الأمور علوما[2] حاصلة ضرورية غير مرتبطة بدلالة، وإذا خرق الله العوائد لم تبق هذه العلوم في النفوس؛ إذ يستحيل خلق العلوم باستمرار مع الانخراق؛ فإن فيه قلب حقيقة العلم، وقلب الأجناس محال، وصار في المثال كحال[3] من كان في الفترة[4] قبل
[289ج] مبعث/ [النبي -ﷺ-][5]، فإنه كان يجوز انخراق العوائد على يد نبي، ولا يشكك بسبب ذلك في العلم الضروري الحاصل له عند استمرار العوائد، فإذا انخرقت العادة انسلبت العلوم فيما انخرقت عن الصدور، فبقي العلم فيما لم تنخرق فيه.

ومما احتجوا به أن قالوا: وجود الخارق على يد الولي إما أن يدلّ أولا يدل: والقول
[457د] بدلالته يخرق[6] دلالة/ المعجزة؛ فإن الشيء إذا وُجد ودلّ على غير[7] النبوة لم تكن له دلالة في موضع آخر [عليها، إذ][8] وجد عريا عن الدلالة عليها، وإن لم يدل فلا فائدة فيه[9].

هذا الكلام مختلّ، فإن الدال على النبوة ليس مجرد الخارق، بل وجود الخارق على وفق تحدي النبي ودعواه النبوة، وإجابة الدعوة وهو[10] الدليل على[11] مجرد

(1) الإرشاد، ص: 268.
(2) ج: عليها.
(3) ا.ج: الحال.
(4) أ.ج: النبوة.
(5) ساقط من: د.
(6) ج: يخرج، د: يخرج.
(7) أ.ب.ج: عين.
(8) ماذا.
(9) الإرشاد، ص: 269.
(10) ساقط من: ج .د.
(11) أ.د .ج: غير.

الخارق، فلو دل الخارق بغير هذا الوجه لم يكن نقضا للدلالة، والقول إنه إذا لم يدل، عبث[1] قول يمكن النزاع فيه، وإذا وقعت الطلبة بتحقيقه لم يجد مورده إلى تقريره سبيلا.

وإذا اندفعت شبهتهم، فقد قررنا إمكان وجود الخارق على يد غير النبي، غير أن إشعارها بولاية من ظهرت على يديه غير قاطع، فإنا نجوّز أن يكون ذلك استدراجا، ولا يأمن من[2] أن يمكر الله[3] به، فيتبيّن أنه من أهل عداوة الله.

وقد نص الشيخ أبو الحسن [ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ـ][4] على أن من مكر به ولم يختم [له إلا][5] / بالشقاوة فهو في زمن الطاعة ليس بولي[6]. [211أ]

وقد نوزع في ذلك، والخلاف له في هذه المسألة آيل عند التحصيل إلى مناقشة في العبارة؛ فمن اعتقد أنه ولي قال: الولي من توالت طاعته[7]، وهذا قد[8] توالت في هذا الزمن طاعته، فهو إذا ولي، / وإذا فسرت الولاية بهذا المعنى فلا معنى [458د] للخلاف. والشيخ يقول: الولي من تولاّه الله[9] ـ تعالى ـ[10] بنصره ومعونته وحفظه وتأييده[11]، وهذا مخذول مستدرج سبق العلم بكونه غير محفوظ و [لا موفق][12]، وأنه

(1) د: بحث.
(2) ساقط من: أ.
(3) ساقط من: ج.
(4) ساقط من: أ.د.
(5) أ: لا بد له.
(6) لم أقف على هذا الرأي للأشعري.
(7) كشاف اصطلحات الفنون: 2/ 1807.
(8) ساقط من: أ.
(9) ساقط من: أ.
(10) ساقط من: أ.ج.
(11) كشاف اصطلحات الفنون: 2/ 1807.
(12) أ.ب.ج: موفق.

مختوم له بالشقاوة، وهذا المعنى يعطي بأنـه[1] غير ولي، و[لا نزاع][2] في ذلك.

وعلى الجملة فالخارق يجوز على يد الساحر والفاجر، فلـم يكـن علمـا تتيقن عنـده الولاية ولا بد.

نعم الخـارق في حق من توالت منه الطاعات، وحسن منه[3] الاتبـاع للنبـي[4] يـدل على الولاية دلالة ظنية لا قطعية، فأحسن تأمل ذلك ترشد.

وقد استدل صاحب الكتاب على جواز الكرامة بمـا وقع على يد أصحاب الكهـف، وهم ليسوا أنبياء وفاقا.

[290ج] واستدل أيضا بمـا وقع/ لمريم ـ عليهـا السـلام ـ مـن[5] فاكهـة الشتاء في الصيـف، وفاكهة الصيف في الشتاء، وتعجُّب زكريا من ذلك حيـث قـال ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[6]. وهو قبل وجود عيسى [ـ عليه السلام ـ][7]، والمعجـزة لا تكـون قبـل وجود النبي، ولا قبل دعواه وإن وجد، ولا يصح أن يقال: إن مريم كانت نبية؛ فإنـه لا ينقل عنها دعوى ذلك، ولا تحدّت بمـا جرى على يديها لقصد تصديقها في ذلك[8].

[459د] وقد منعت المعتزلة/ أن تكون المرأة نبية[9] وقالوا: مرتبـة النبـوة مرتبطـة بكـمال العقـل،

---

(1) أ. ج: أنه.

(2) ج: النزاع.

(3) ساقط من: ج.

(4) ساقط من: د.

(5) ساقط من: أ.

(6) آل عمران/ 37.

(7) ساقط من: د.

(8) الإرشاد ص: 269.

(9) الذي ذهب إليه الأئمة في هذا المقام أنه كان في النساء نبيات ولم يكن فيهن رسول، يقول ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالًا﴾ يـوسف/ 109. مع قولـه ـ عليه السلام ـ (كـان في النسـاء أربـع نبيـات)، فجمعوا بين الخبر والآية، قال هؤلاء الأئمة: إن معنـى لفـظ النبـوة في اللغـة مـأخوذ مـن الإنبـاء وهـو الإعلام، فمن أعلمه الله بما يكون أو أوحى إليه منبئا له بأمر ما، فهو نبي بلا شك، وليس هـذا مـن بـاب الإلهام الذي هو طبيعـة لقـول الله ـ تعـالى ـ: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ النحل: 68، ولا من بـاب ==

وهي ناقصة العقل، فيقبح مع نقصانها أن يعرض إليها هذه المنزلة العلية في رعاية البرية.

وهو[1] سخيف، فرُبَّ امرأة أعظم من الرجال، وقد اتفق المسلمون على تفضيل مريم على رجال زمانها غير الأنبياء، ولو ابتعث الله امرأة نبية لم يكن النقصان ثابتا لها، والكمال المقدّر للرجال من الجائز أن يخلق للنساء، ويزيد بالكمال زيادة تبصر وسرعة إدراك لوجوه[2] الآراء وفنون[3] التدبير، وليس ذلك ممتنعا على النساء، فبطل ما تخيلوه، ولا يلزم من قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ[4] ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ﴾[5] أن الاصطفاء يلزم منه النبوة ولا بد.

وقد نقل أن القاضي سئل عن مريم هل يقطع بأنها نبية أو غير نبية؟ فقال: لم[6] يقع لي[7] قاطع في النفي ولا في الإثبات[8]. وهذا الذي تشكك فيه لا يمنع من أن الظاهر على يدها كرامة لعدم وقوع التحدي بما وقع.

---

= الظن والتوهم الذي لا يقع إلا لمجنون، ولا من باب الكهانة التي هي من استراق الشياطين السمع، ولا من باب النجوم التي هي تجارب تتعلم، ولا من باب الرؤيا التي لا يدري أصدقت أو كذبت، بل الوحي الذي هو النبوة قصد من الله ـ تعالى ـ إلى إعلام من يوحى إليه بما يعلمه به، ويكون إلى الموحى به إليه حقيقة يحدث الله عز وجل لمن أوحى به إليه علما ضروريا إما بالملك أو يخاطبه في نفسه، قال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّمَآ أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾ مريم: 18 فهذه نبوة صحيحة، والوحي إلى أم موسى فصحت نبوتهن، وقد ذكر في سورة مريم الأنبياء، وذكر مريم في جملتهم ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِن ذُرِّيَّةِ ءَادَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ﴾ مريم: 58 وهذا عموم لا يجوز تخصيصه، وقوله﴿وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ﴾ المائدة/ 77 ليس بمانع أن تكون نبية، فقد قال ـ تعالى ـ عن يوسف ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ﴾ يوسف: 46، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 5/ 117ـ121، المجرد، ص: 174، ابن حزم، الأصول والفروع: 2/ 275ـ276.

(1) أ: هو.

(2) د: كجودة.

(3) د: ووقور.

(4) ساقط من: ب.

(5) آل عمران/ 42.

(6) ساقط من: ب.

(7) ساقط من: ب.

(8) لم أقف على هذا الرأي للباقلاني.

وكذلك ما جرى لأم موسى عليها السلام من إلهامها أن تلقيه في اليم وغير ذلك، فهو كرامة لم تثبت لموسى نبوة بعد.

[460د] وكذلك ما جرى للنبي - عليه السلام - من وقت/ مولده إلى حين ابتعثه الله - تعالى -[1]، فإنه من الكرامة، إذ لم يكن مسبوقا بتحد ودعوى، ولم يكن وقت مولد النبي - عليه السلام - نبيا فيتوهم إضافة الآيات الموجودة إليه، فتحقق ثبوت الكرامات وثبوتها دليل الجواز لا محالة.

ومما يستدل به ما جرى زمن سليمان [- عليه السلام -][2] في عرش بلقيس حيث: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ﴾[3] الآية[4]،
[212أ] ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ/ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾[5]، وهذه ليست معجزة لسليمان [- عليه السلام -][6]؛ إذ لم [يتحد بها، ولم][7] يدّعيها[8] بل كان طالبا لها من الغير، فكل ما وجد من ذلك غير مقرون بدعوى
[291ج] النبوة، وطلبه دال على صدق مدعيها لها[9] كرامة[10] فيلتحق بقيد الكرامات؛/ لامتناع الكرامات؛/ لامتناع كونه من قبيل المعجزات [والله أعلم][11].

ooooo

(1) ساقط من: أ.ب.د.
(2) ساقط من: أ.
(3) النمل/ 40.
(4) ساقط من: د.
(5) النمل/ 41.
(6) ساقط من: أ.د.
(7) ساقط من: ب.
(8) ساقط من: د.
(9) ساقط من: د.
(10) ساقط من: أ.ج.د.
(11) ساقط من: د.

## باب:

## [في إثبات السحر وتمييزه عن المعجزات[1]، وفيه الرد على منكري الشياطين[2]]

أما السحر فثابت شائع في لسان حملة الشريعة وقد اتفقوا عليه ـ وهم أهل الحل والعقد ـ[3]، وإن اختلفوا في أن الساحر كافر أم لا يكفر بنفس السحر إلا أن يضيف شيئا إلى خلق غير الله ـ تعالى ـ[4].

ثم نوعه نوعين:

أحدهما: ما هو من جنس المقدور، وإن كان خارقا للعادة،/ كالتحليق في الهواء، والدخول في الخوخات، ثم ذكر في هذا القسم أن يسترق[5] الساحر[6]، وهذا لا يلتحق بهذا القسم[7]؛ فإنه إن أريد بكونه يسترق [أن يعدم][8] بعض جواهره[9] فليس ذلك من [161د]

---

(1) الإرشاد، ص: 270ـ272.

(2) الذين أنكروا الجن هم بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة. المقالات، ص: 441، التفسير الكبير: 3/ 227.

(3) شرح العقيدة الطحاوية، ص: 569ـ570، التفسير الكبير: 3/ 222ـ232.

(4) لقد جعل الإمام الفخر الرازي السحر ثلاثة أنواع: الأول: أن يعتقد أن الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه، وهذا يكون معتقده كافرا على الإطلاق، الثاني: أن يعتقد أنه لم يبلغ روح الإنسان في التصفية والقوة إلى حيث يقدر بها على إيجاد الأجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل، فالأظهر إجماع الأمة أيضا على تكفيره، النوع الثالث: أن يعتقد الساحر أنه قد يبلغ في التصفية وقراءة الرقي وتدخين بعض الأدوية إلى حيث يخلق الله ـ تعالى ـ عقيب أفعاله على سبيل العادة الأجسام والحياة والعقل وتغيير البنية والشكل، فها هنا اتفق المعتزلة على تكفيره. انظر: التفسير الكبير: 3/ 232، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 569.

(5) سواد في: ب . وفي د: يستدل.

(6) الإرشاد، ص:270.

(7) ساقط من: د.

(8) ساقط من: ب.

(9) د: جواهر.

جنس مقدوره، وإن أريد بذلك تأليف آخر على شكل غير شكله فليس التأليف من مقدوره أيضا، إلا أن يريد به حركة الجواهر إلى بعض الجهات فإنه من جنس المقدور.

ثم ذكر النوع الثاني: وهو أن يقول الساحر أو[1] يفعل في محل قدرته، فيخلق الله ـ تعالى ـ[2] في غير محل قدرته شيئا آخر[3]، وهذا كما إذا نفث وعقد عقدا، فيلحق المسحور مرض وألم في جسمه.

وإذا فهمت ذلك، فهذا جائز؛ فإن ما هو من جنس المقدور ممكن لا محالة، والممكن ينافي المستحيل، فلا يثبت الإمكان والاستحالة على موضوع واحد، وتقدير عدم المنافاة للمعجزة على النحو الذي قررناه في الكرامة.

وأما خلق مرض أو ألم أو بغض في قلب[4] آخر عند عقده ونفثه فلا استحالة فيه؛ فإنه إذا [جاز فعله معرى][5] عن عقده ونفثه، جاز فعله عقيب نفثه وعقده، والمستحيل نسبة الأثر إلى نفثه وعقده، إذ لا فاعل سوى الله ـ تعالى ـ[6]./ [462د]

وإذا ثبت الجواز عقلا، فالدال على الوقوع قصة هاروت وماروت[7] [إخبارا عن

---

(1) ساقط من: أ.

(2) ساقط من: أ .ج .د.

(3) الإرشاد، ص: 270ـ271، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 569، التفسير الكبير: 3/ 232.

(4) د: قالب.

(5) ب .د: فعلى معرى.

(6) ساقط من: ب.

(7) «إن سحرة اليهود فيما ذكر كانت تزعم أن الله أنزل السحر على لسان جبريل وميكائيل إلى سليمان بن داود، فكذبهما الله وأخبر نبيه محمدا ـ ﷺ ـ أن جبريل وميكائيل لم ينزلا بسحر قط، وبرأ سليمان مما نحلوه من السحر فأخبرهم أن السحر، من عمل الشياطين، وأنها تعلم الناس ببابل، وأن الذين يعلمونهم ذلك رجلان اسم أحدهما هاروت واسم الآخر ماروت ... وقيل إن هاروت وماروت كانا ملكين من الملائكة فأهبطا ليحكما بين الناس، وذلك أن الملائكة سخروا من أحكام بني آدم، فحاكمت إليهما امرأة فحالفها، ثم ذهبا يصعدان فحيل بينهما وبين ذلك، وخيرا بين عذاب الدنيا والآخرة فاختارا عذاب الدنيا. قال معمر قال قتادة: فكانا يعلمان الناس السحر، فأخذ عليهما أن لا يعلما أحدا حتى يقولا: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ البقرة/ 101». انظر: ابن جرير الطبري، التفسير :1/ 359ـ370.

الشياطين][1]: «[قال الله ـ تعالى ـ عنهما][2]: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ[3] [وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ ][4]وَمَٰرُوتَ﴾[5] إلى قوله: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾[6]، وقوله ـ تعالى ـ[7]: ﴿سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾[8]، وقوله ـ تعالى ـ: [في سورة الفلق][9]: ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾[10].

وسحر رسول الله ـ ﷺ ـ حتى أعلمه جبريل [ـ عليه السلام ـ][11] بموضعه، فاستخرجه[12] وحل عقده، فزال ما به عند ذلك[13]، وسحرت جاريةٌ عائشةَ [ـ رضي الله عنها ـ[14]][15].

فلا عبرة ـ إذن ـ بحثالة المعتزلة في إنكار السحر[16].

---

(1) ساقط من: ج .د.
(2) ساقط من: أ .ب.
(3) ساقط من: أ .
(4) ساقط من: أ .ب .ج.
(5) البقرة/ 101.
(6) البقرة/ 101.
(7) ساقط من: أ .ب .ج.
(8) الأعراف/ 115.
(9) ساقط من: ب .ج .د.
(10) الفلق/ 4.
(11) ساقط من: أ .د.
(12) أ: فاستخرج.
(13) أخرجه ابن سعد في الطبقات: 2/ 2ـ5، والطبري في تفسيره: 1/ 366.
(14) ساقط من: د.
(15) يريد بها عائشة ـ رضي الله عنها ـ أحد أزواج النبي ـ ﷺ ـ وأم المؤمنين، فعن مالك بن أنس عن محمد ابن عبد الرحمان عن عمرة بنت عبد الرحمان أن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أم المؤمنين أعتقت جارية لها عن دبر، وأنها سحرتها واعترفت بذلك، وقالت: أحببت العتق. ابن حزم، المحلى: 11/ 395.
(16) المقالات، ص: 442.

[292ج] وكيف يستقيم على أصلهم/ إنكار ذلك وهم قائلون بالتولّد، ووقوع الشيء[1] مقدورا وهو[2] في غير محل القدرة، فما يمنعهم من تقدير أمر في محل القدرة يولد أمرا آخر[3] في غير محلها؟ فتأثير السحر على أصلهم ألزم.

وأما نحن فلا نرى للقدرة تأثيرا، وهي متعلقة بها في محلها خاصة، فإن قدر ألم في جسم خارج عن محلها فذلك بفعل الله ـ تعالى ـ، غير أن جريان العادة بوقوع حادث [213أ] عقيب حادث في/ غير محله غير[4] ممتنع.

وقد زعم بعض الناس أن السحر إنما يثبت في نوعين:

[463د] / أحدهما: تفريق بين [أليفين، وتشتيت][5] متحابين؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾[6]، أو تخييل، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾[7]. وذُكر أنهم عملوا في العصي زئبقا، فلمّا حمي في الشمس ظهر اضطراب في العصي والحبال المصورة على صور الحيات.

[155ب] والذي ارتضاه المحقّقون[8] أن السحر لا ينحصر فيما ذكروه، فقد/ تألم رسول الله ـ ﷺ ـ من السحر حتى أُعلم أنه في مشاقة ومشط في بئر، وقد قال الشافعي[9]

---

(1) ساقط من: د.
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: أ.ب.ج.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: د.
(6) البقرة/ 101.
(7) طه/ 65.
(8) المقالات، ص:442، التفسير الكبير: 3/ 223ـ226.
(9) هو محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القرشي المطلبي أبو عبدالله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه نسبة الشافعية كافة، ولد في غزة سنة: 150هـ، أفتى وهو ابن عشرين سنة، وكان ذكيا مفرطا، له تصانيف كثيرة أشهرها: « كتاب الأم» في الفقه، «المسند» في الحديث، «الرسالة» في أصول الفقه، توفي سنة: 204 هـ. تذكرة الحفاظ: 1/ 361، الوفيات: 4/ 163ـ169، تاريخ بغداد: 2/ 56، طبقات الشافعي الكبرى: 1/ 185، الفهرست، ص: 294ـ296.

ـ رضي الله تعالى ـ[1] عنه: لو أقرّ الساحر أن سحره يفضي إلى الزهوق غالبا، قتلته[2] بفعل ذلك السحر قصاصا[3] .

وليس في ذكر آية التفريق حصر فيه.

والظاهر من[4] قصة السحرة أنهم سحروا أعين الناس واسترهبوهم[5]، وقوله: ﴿وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾[6] ـ[7] ظاهر في أن الأمر فوق الطور الذي نقله هذا القائل، إلا أن الأمة مجمعة على أن إحياء الموتى لا ينال بالسحر، فيلزم ألا يتوصل الساحر إلى إحياء الجماد؛ فلهذا قال هذا القائل: إن السحرة خيلوا[8]، ولم تكن حياة حقيقة[9] إلى أن أتت الحياة الحقيقية في عصا موسى [ـ عليه السلام ـ][10] فتلقفت ما صنعوا، وبطل كيدهم.

[464د] / ثم قال: «**إن السحر لا[11] يظهر إلا على[12] يد الفاسد، [والكرامة لا تظهر على أيدي الفاسق]**[13] »[14].

---

(1) ساقط من: أ .ب .ج.

(2) أ ب: قتله.

(3) التفسير الكبير: 3/ 233، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 569.

(4) أ .ب .ج: في.

(5) ساقط من: ج .د.

(6) ساقط من: أ.

(7) الأعراف/ 115.

(8) نسب هذا القول إلى القاضي الباقلاني في التفسير الكبير: 14/ 212.

(9) أ .ب .ج: حيقة.

(10) ساقط من: ج .د.

(11) ساقط من: أ .د.

(12) ساقط من: د.

(13) ساقط من: ج .د.

(14) الإرشاد، ص: 271.

وليس هذا من مقتضيات العقول[1]، بل يجوز ظهور الكرامة على يد الفاسق أيضا، غير أن ذلك منتف من إجماع حملة الشريعة.

وقوله: «**وقد تقدم تقرير ذلك**»، وقد علل ذلك بأنها «**لو دلّت على قطع، لأمن صاحبها العواقب، وذلك لم يجر لولي اتفاقا**»[2]، ولم تزل الأمة محذرة[3] على خوف العاقبة، والحذر من سوء الخاتمة، ـ نسأل الله تعالى[4] التوفيق[5] والعصمة ـ.

ولم يبق في الفصل إلا الكلام على الجن والشياطين.

وقد نقل عن معظم المعتزلة إنكار ذلك[6]، وهذا القول أخذوه من الفلاسفة فإنهم أشد الناس إنكارا لذلك[7]، قالوا: القول بأنه يمر[8] بين[9] أيدينا أجسام ولم نراها تكذيب للحس، وسعي[10] في جحد الضرورات التي هي[11] أوائل/ العقول، تنبني عليها البراهين[12]، وإليها ترجع المقدمات الصادقة اليقينية، وهذا بناء منهم على أن الجسم واجب إدراكه عند سلامة الحاسة وارتفاع الموانع[13]، ونحن لا نسلم ذلك؛ فإن الكل مدرك إدراكا[14]، ويجوز أن يخلق إدراك لبعض الأجسام دون بعض. [293ج]

---

(1) ب .د: القول.
(2) الإرشاد، ص: 271.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: أ .ج .د.
(5) ساقط من: ب.
(6) المقالات، ص: 441، التفسير الكبير: 3/ 227.
(7) التفسير الكبير: 3/ 227.
(8) ساقط من: د.
(9) ساقط من: ب.
(10) ساقط من: د.
(11) ساقط من: ب.
(12) ساقط من: ب.
(13) سبق الإقرار بذلك في باب القول فيما يجوز على الله.
(14) ساقط من: ب.

وقولهم: إن الإدراك واجب عند ارتفاع الموانع[1]، ينبني على/ حصر الموانع، وما لم يدرك من المدركات عندنا فيقوم مانع بالعين ينافي إدراكه، فالذي ذكروه محل التنازع، ولا يلزم منه الشك فيما[2] علمناه ضرورة وبديهة، فإن الضروري لا يعلّل ولا يقاس عليه، فإذا اطضررنا[3] الآن[4] إلى أنه ليس بين أيدينا فيلة[5]، فلا يلزم أن نضطر إلى[6] أنه لم يمر بين أيدينا جسم/ لم ندركه. [465د] [214أ]

وقد تمكنت هذه الشبهة من بعض المعتزلة إلى أن[7] قال[8]: الجن المذكور في القرآن هم قوم من البشر يسكنون البراري والقفار، واستتروا عن الحاضرة فسموا جنا[9].

والقرآن الكريم مصرح بإثبات إبليس وجنوده من الشياطين[10]، والسنة والأخبار المتواترة تشهد بهم[11]، وذكر الله ـ تعالى ـ[12] من عظيم ملك سليمان ـ عليه السلام ـ ما سخر

---

(1) سبق الإقرار بذلك في باب القول فيما يجوز على الله سبحانه وتعالى.

(2) أ: في.

(3) أ: أضررها.

(4) ساقط من: ب .ج.

(5) ساقط من: أ.

(6) ب: فلية، د: نبلة.

(7) ساقط من: أ.

(8) ساقط من: أ.

(9) ج .د: قالوا.

(10) المقالات، ص: 441.

(11) عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: «الرؤيا من الله والحلم من الشيطان»، أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب التعبير، باب الحلم من الشيطان، حديث: 23: 9/ 63. وعنه أيضا ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: «يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم...»، أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الكسوف، باب عقد الشيطان على قافية الرأس، حديث: 172: 2/ 120، وعنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: «إن الشيطان إذا سمع النداء بالصلاة ذهب...»، أخرجه مسلم: كتاب الصلاة، باب فضل الآذان وهروب الشيطان عند سماعه: 4/ 90.

(12) قال ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ اسْجُدُواْ لِآدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ﴾ البقرة: 33، قال ـ تعالى ـ: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ البقرة: 35، وقال:
==

له من خدمة الشياطين، وقول عفريت من الجن ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ﴾[1] ، والمنكرون مسبوقون بإجماع الأمة على إثبات الشياطين على الوجه الذي نقوله[2]، فلا التفات إلى من شق العصا وخرق إجماعهم.

= ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ آل عمران: 36، وقال: ﴿وَمَن يَكُنِ ٱلشَّيْطَٰنُ لَهُۥ قَرِينًا فَسَآءَ قَرِينًا﴾ النساء: 38، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في الذكر الحكيم في الإقرار بإبليس والشياطين والجن، وقد سميت إحدى سور الذكر الحكيم باسم هذا الكائن وهي: سورة الجن.

(1) النمل/ 40.

(2) د: نقول.

## باب:

## [في الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق النبي - ﷺ -[1]]

ولا خفاء على ذوي البصائر/ أنه[2] لا يصح أن تكون دلالة المعجزة، من جهة[3] [466د] الأدلة السمعية؛ إذ يستحيل ثبوت صحة[4] الأدلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة، فلم يبق إلا اختلاف الأئمة[5] في أن دلالة المعجزة دلالة عقلية [أم عادية.

فمن قال: إنها دلالة عقلية][6] ـ[7] قالوا: تخصيص وجود الخارق بحالة دعوى المتحدي على وجه يقع إجابة له يدل هذا التخصيص على قصد الفاعل إلى تصديق المتحدى في المجاب[8] إلى ما دعا إليه، كما أن تخصيص الممكنات كلها[9] بوجه من

---

(1) الإرشاد، ص: 273ـ278.

(2) د: أن.

(3) أ .ج .د: جملة.

(4) ساقط من: أ .د.

(5) المواقف، ص: 341ـ342، أصول الدين، ص: 178ـ179، النبوات، ص: 174ـ179ـ338ـ344.

(6) ساقط من: أ.

(7) لقد اختلف المسلمون في كيفية دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة، فعند الأشاعرة إجراء الله ـ تعالى ـ عادته بخلق العلم بالصدق عقيبة، فإن إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات. وقالت المعتزلة: خلقها على يد الكاذب مقدور لله ـ تعالى ـ، لكنه ممتنع وقوعه في حكمته؛ لأن فيه إيهام صدقه، وهو إضلال قبيح من الله. وقال الشيخ وبعض أصحابه: إنه غير مقدور في نفسه؛ لأن المعجزة دلالة على الصدق، فلا بد لها من وجه دلالة وإن لم نعلم الوجه بعنيه، فإن دل المخلوق على يد الكاذب على الصدق، كان الكاذب صادقا وهو محال، وإلا انفك المعجز عما يلزمه. وقال القاضي: اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس لازما بل عادة، فإذا جوزنا انخراق العادة، جاز إخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق، وحينئذ يجوز إظهاره على يد الكاذب، وأما بدون ذلك التجويز فلا، لأن العلم بصدق الكاذب محال. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1577، المواقف، ص: 341ـ342 أصول الدين، ص: 178ـ179، النبوات، ص: 174ـ179.

(8) ب: المجاب.

(9) ساقط من: ب.

وجوه الجواز يدل على صدق الفاعل إلى تخصيصها بالوجه الذي وقعت عليه.

وهذا ضعيف؛ فإن التصديق عندنا خبر عن الصدق، وخبر الله ـ تعالى ـ[1] أزلي، لا يصح تعلّق القصد به، ثم التخصيص بموافقة الدعوى يدل على قصد الفاعل إلى إيقاعه مختصا بهذه الحالة كسائر المخصصات من الممكنات.

[294ج] وقد قدر صاحب الكتاب أن[2] المعجزة لاتدل دلالة الأدلة/ العقلية؛ من حيث قصور[3] وجود الخارق بدون دلالة النبوة، والدليل العقلي لا يصح أن يوجد عريا عن دلالته[4].

وهذه مغالطة؛ فإن الدليل ليس مجرد وجود الخارق، وإنما الدلالة من حيث إجابة

[467د] دعوى المتحدي بالخارق،/ فمجرد الخارق لا يدل إذن، فلم يكن هذا نقضا على من أجراها مجرى الأدلة العقلية.

[156ب] وقد قرر بعض/ الأصحاب من[5] المحققين منهم أن دلالة المعجزة دلالة[6] المواضعة[7]؛ وذلك أن شخصا لو قال لشخص: «إذا فعلت كذا، فاعلم[8] بذلك قصدي إلى طلبك»، ففعل ما واضعه عليه، [علم من وقعت معه المواضعة أن من واضعه يريد طلبه على حسب ما واضعه عليه][9].

إلا أن المواضعة قد تُعرف بصريح يدل على التواضع، وقد تُعرف المواضعة بصريح

(1) ساقط من: أ .د.
(2) ساقط من: د.
(3) ب: يتقرر، ج .د: يتصور.
(4) الإرشاد، ص: 273.
(5) هذا اختيار الجويني في الإرشاد، ص: 274.
(6) ساقط من: ب .ج .د.
(7) البغدادي أصول الدين، ص: 178ـ179، النبوات، ص: 174ـ179.
(8) ساقط من: د.
(9) ساقط من: ب.

من أحد المتواضعين وفعل من الثاني وهو ساكت، فإذا قال شخص في محفل[1] بمجلس ملك وقد تأزر مجلسه بجمع: «أنا رسول الملك إليكم، وآيتي أنه يخرق عادته»، وهو بمرآى من الملك ومسمع، ثم قال: «أيها الملك إن كنتُ صادقا فاخرق عادتك، وقم واقعد»، فأجابه إلى القيام، كان ذلك كالتصريح على الموافقة على أن خرق عادته بقيامه يدل على إرساله.

وعلى هذين التقديرين، رأوا إمتناع صدور/ المعجزات على أيدي الكذابين؛ لأنه [215أ] ينقلب الدليل شبهة، والعلم جهلا على تقدير صدورها موافقة لدعوى الكاذب[2]، وهذا متضح/ على التقدير الأول، وعلى تقدير المواضعة أيضا؛ لأن اللفظ لو كان نصا [468د] لا يحتمل التأويل في حكم المواضعة، لو أطلقه المطلق مع تخلف معناه الذي دل عليه لكان خلفا، وكذلك حكم المواضعة في الفعل؛ إذ لو قدر وجوده مع فوات ما وقعت المواضعة[3] عليه لكان خلفا، والخلف على القديم محال، فاستحال على هذا التقدير صدور المعجزات على وفق دعوى الكذابين.

وأما من قال بأن دلالتها دلالة عادية، فينزلها منزلة قرائن الأحوال في خجل الخجل، ووجل الوجل، فإنها[4] تُعرف بأمور تُشاهد، ولا يحيط بها الوصف، ولو خرق الله العادة لعقب القرائن الجهل، فيلزم على مقتضى ذلك لو خرقت العادة أن يجوز صدورها على أيدي الكذابين موافقة لتحديهم.

وألزم المعتزلة الأصحاب[5] ذلك من حيث قالوا[6]: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ

---

(1) أ: محل.
(2) المواقف، ص: 341ـ342.
(3) د: الموافقة.
(4) أ.د: فإنه.
(5) المواقف، ص: 342.
(6) ساقط من: ب.ج.د.

﴿وَيَهْدِي مَنْ يَشَآءُ﴾[1]. قالوا: فما المانع من خلق خوارق العادات على وفق دعوى المدعين للنبوات، والمراد بذلك إظهار الضلالات؟

فأما الأولون فأجابوا [على التقديرين من وجهين][2]: فعلى التقدير الأول قالوا: [يجوز من][3] / الباري ـ سبحانه ـ[4] الإضلال به، لكن لا[5] يجوز/ ذلك هنا[6] بالمعجزة[7]، كما يجوز خلق السواد في محل معين، ولكن لا مع وجود البياض، فالمعية في النقيضين محال، والإضلال بالدليل قلب الدليل شبهة، والعلم جهلا، وذلك محال. [295ج][469د]

وعلى التقدير الثاني لهم[8]، وهو أن الدليل من جهة المواضعة، قالوا: يجوز أن يضل، لا بالخلف في القول، وإذا كانت المعجزة تتنزل منزلة التصريح بلفظ ناص على التصديق، فلا يصح الإضلال به، فكذلك لا يصح الإضلال بما يدل على التصديق، وإن كان بحكم المواضعة.

وأما من قال: دلالتها عادية، فلا معنى لمنع صدورها على يد الكاذب بتقدير خرق العادة، وإنما قلت بتقدير خرق العادة؛ لأنه ما دامت العادة مطردة، فالعلم بمقتضى العادة حاصل، وتقدير[9] انقلاب العلم جهلا بتقدير انتفاء المعلوم مع وجود العلم محال.

---

(1) فاطر/ 8.
(2) ساقط من: ب.
(3) سواد في: ب.
(4) ساقط من: أ.ب.ج.
(5) ساقط من: ب.د.
(6) ساقط من: أ.ج.د.
(7) ساقط من: أ.ج.
(8) ساقط من: د.
(9) ساقط من: أ.ب.

ثم قرر صاحب الكتاب الجواب عن هذه الشبهة، التي تكلمنا عليها بأن قال[1]: «**من شهد مجلس الملك ـ في صورة المثال المفروض ـ، وسمع دعوى المتحدي بقيام الملك وقعوده**[2]**، فإنه يعلم تصديقه مع الذهول عن عدل الملك وجوره، وأنه ممن يريد الإضلال والهداية، فتبيّن أن الدلالة لا تتوقف على البحث في هذه الأمور**»[3]./ [471د]

/ وهذا الجواب عندي فيه نظر؛ فإنه يجوز أن تكون هذه القرائن مفيدة للعلم بحكم العادة، والقرائن مفيدة للعلم ضرورة لا بطريق نظر في وسط، فلو قدّرنا انحراف العادة بقصد الإضلال بهذه الطريقة، لعدم العاقل مذاق العلم، ولم يلزم منه محال.

ثم طالب المعتزلة بوجه دلالة المعجزة[4] على أصلهم.

فإن قالوا: وجه دلالتها امتناع الإضلال/ على الباري. [216أ]

قلنا: امتناع الإضلال لا يحقق دلالتها، والدليل عليه أن الفعل المعتاد لا يدل باعتبار أن الله ـ تعالى ـ[5] لا يضل، فلا بد أن تكون لها دلالة في نفسها ليكون الإتيان بها بدون صحة القول بثبوت مدلولها إضلالا، وعن ذلك الوجه وقعت المطالبة:

فإن التجأوا إلى دلالة المواضعة أو دلالة التخصيص، فقد نطقوا بوجه امتناع الإضلال بالمعجزة، وإن زعموا أن دلالتها عادية تجري مجرى قرائن الأحوال، فيجوز خرق العادة، وانتفاء حصول العلم عقيبها.

فهذا تمام الكلام على هذه الشبهة، وفي ضمنه البحث عن مسألة صدور المعجزة على أيدي الكاذبين، وأنه من جنس المقدور أم لا؟

---

(1) ساقط من: أ.ج.د.

(2) ساقط من: ب.

(3) الإرشاد، ص: 275.

(4) نفسه، ص: 275.

(5) ساقط من: أ.ب.د.

[296ج][471د] ثم صرح بأن جنسها يجوز صدوره عن[1] غير دلالة الصدق[2]،/ وأراد أن الفعل إذا قدر بغير دعوى يماثل ما كان على وفق الدعوى، [فإن سبق الدعوى[3]] لا يغير حقيقته.

[ب] ثم أورد على نفسه سؤالا فقال: لو قال قائل: إن صح لكم ذلك شاهدا فما الجامع بين الغائب والشاهد وقد قررتم أن الجمع بين الشاهد والغائب بغير جامع [من الجوامع الأربع باطل][4] يجر إلى الإلحاد والدهر والتجسيم والتشبيه وكل ضلالة؟

ثم أكد[5] هذا القائل سؤاله بأن المدرك في الشاهد إنما أدرك ذلك[6] بقرائن الأحوال، وقرائن الأحوال تختص بدرك الشاهد، ولا جريان لها في غير الشاهد، فامتنع هذا الاستدلال في الغائب على هذا الوجه[7].

وأجاب بأنا لم نقس غائبا على شاهد، ولا قصدنا بينهما جمعا، وإنما ذكرنا ذلك إيناسا بضرب مثال، وإلا فمدرك دلالة المعجزة على التصديق ضروري، ودعوى أن ذلك ثابت باعتبار قرائن الأحوال ليس بصحيح؛ فإنا لو لم[8] نشاهد الملك وكان من وراء الستور، علمنا سماعه للتحدي بتحريك الستور وحركه، لفهم ـ بحكم دلالة المواضعة ـ أنه وافق في التواضع، وأتى بما تواضعا عليه دالا[9] على إرساله.

---

(1) ج .د: من.
(2) الإرشاد، ص: 276.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: د.
(5) د: أخذ.
(6) ساقط من: ب .د.
(7) الإرشاد، ص: 276.
(8) ساقط من: ب .ج .د.
(9) الإرشاد، ص: 277.

وما أتى أحد من منكري النبوات في جحد دلالة المعجزة إلا من جهة[1] الجهل بأركانها، فقد يجهل أن الخارق/ للعادة فعل الله ـ تعالى ـ، ولا يعتقد الصانع المختار بل يعتقد صدور العالم عن علة توجب بالذات[2] بتوسط عقول ونفوس وحركات أفلاك وطبائع، وهذا لم يتحقق عنده ثبوت ما يدل ليفهم وجه دلالته، وقد يعتقد أنه ليس خارقا للعادة، وأنه مما يجوز التوصل إليه بالحيل والخوض في العلوم، فأما من هدي للمسلك الحق وعرف أن الذي وقع به التحدي فعلا لله ـ تعالى ـ، وهو عالم بدعوى التحدي[3]، وأنه لا يتوصل إليه بالحيل، وأنه خارق للعادة فعله الله ـ تعالى ـ[4] على وفق دعوى النبي إجابة له، لم يسترب في حصول العلم، ولا يختص ذلك بصورة، ولا يفتقر في دلالته إلى مثال يضرب في الشاهد. فلو أتى النبي [ـ ﷺ ـ][5] وقال: «قد علمتم[6] أن لكم ربا قادرا على ما يشاء، وأن إحياء الموتى ليس مما يدخل تحت مسالك الحيل، وإنما ينفرد بالاقتدار عليه فاطر البرية، وتعلمون[7] [أن الله عالم بسرنا وعلانيتنا وما نخفيه من سرائرنا ونبديه من ظواهرنا»][8]، ثم يقول: «إلهي إن كنت صادقا في دعواي الرسالة/ عليك[9] فأحيي هذا العظام الرميم»، فتمثل ذلك شخصا قائما[10] ينطق، لم يسترب أحد منهم بعد تحقق هذه الأركان، في ثبوت صدقه[11]./ [د472] [أ217] [ج297]

---

(1) أ: وجه.

(2) أ: الذات.

(3) ج .د: المتحدي.

(4) ساقط من: أ .ب .د.

(5) ساقط من: أ .د.

(6) أ: علم.

(7) سواد في: ب، وساقط من: أ.

(8) ساقط من: أ.

(9) ساقط من: ج .د.

(10) ساقط من: أ .د.

(11) الإرشاد، ص: 277.

[473د] فإن قيل: كيف تدعي الضرورة في ثبوت التصديق،/ والتصديق خبر نفسي؛ إذ لا صوت في الصورة المفروضة، وأصل كلام النفس مما لا يدرك إلا بدقيق النظر؟ فكيف تدّعون الضرورة في ثبوت ما أصله[1] لا يعرف إلا بدقيق النظر، وفيه يخالفكم معظم العقلاء؟

والجواب: قد تقدم القول بأن ثبوت معنى في النفس مما يحسه الإنسان كما يحس آلامه ولذاته، فهو أمر ضروري لا نزاع فيه بين العقلاء، وإنما وقع التنازع في تمييز ذلك المعنى عن بقية المعاني؛ فقد ترده المعتزلة[2] إلى العلم أو إلى الإرادة، وقد يسميه بعضهم الخواطر والهواجس[3]. وذلك نزاع في تمييزه عن هذه المعاني، فنحن نحقق تميزه عنها[4]:

وهم يقولون هو راجع إليها، فلا نزاع في تحقيقه[5]، غير أنهم قالوا: في حق الباري ـ تعالى ـ: إنه مريد لنفسه، أو مريد بإرادة حادثة[6]، وقد بطل ذلك عليهم، فيبطل عليهم إشعار دلالة المعجزة بالتصديق؛ لأن ما في النفس إذا رجع إلى ذلك، ولم تستمر لهم نسبة إلى فاعل المعجزة، فتبطل على أصلهم دلالة المعجزة.

ooooo

(1) ساقط من: ب .د.

(2) ب: المنكرة.

(3) نسب هذا القول إلى أبي هاشم الجبائي.

(4) ب .ج .د: عما.

(5) د: الحقيقة.

(6) تم الإقرار بذلك في فصل صانع العالم مريد ص: 79 من الإرشاد.

## فصل:

## [لا دليل على صدق النبي غير المعجزة][1]

تكلم في هذا[2] الفصل، فسأل: هل[3] في المقدور إقامة دليل على صدق الرسول غير المعجزة أم لا[4]؟

وقد ادعى أنه غير ممكن؛ فإن ما تقرر دليلا إما أن يكون معتادا أو غير/ معتاد، [474د] وهذه قسمة حاصرة دائرة بين النفي والإثبات؛ فإن كان معتادا فيستوي فيه البر والفاجر، وإن كان غير معتاد فإما أن تسبقه دعوى أو لا، فإن سبقته الدعوى فهو المعجزة، وإن لم تسبقه الدعوى فلا اختصاص له بأحد من البرية[5].

وهذا يرد عليه أن يقال: إذا لم تنحصر الأجناس ولا أوصاف الأجناس، فيجوز أن يكون ثمة جنس لم نطّلع عليه، إذا وُجد دلّ على صدق النبي[- ﷺ -][6] لذاته، فالحكم على ذلك الشيء لا تفهم حقيقته بعدم[7] الدلالة غير متجه.

وجوابه: أن ذلك المعلوم وإن جهلت حقيقته، فلا يخلو إما أن يكون معتادا أو غير معتاد، وإذا انتفت الدلالة في المعتاد انحصرت [في غير][8] المعتاد، وشرط دلالته سبق الدعوى، فهو المعجزة.

---

(1) العنوان مقتبس من الإرشاد.
(2) ساقط من: د.
(3) أ: في أن.
(4) الإرشاد، ص: 278.
(5) نفسه، ص: 278.
(6) ساقط من: أ .ج .د.
(7) د: يقدم.
(8) ساقط من: أ.

## فصل:

## [امتناع الكذب على الله ـ تعالى ـ شرط في دلالة المعجزة][1]

قال: «فإن قيل إذا سلّم لكم أن المعجزة تدل من حيث نزولها منزلة التصديق بالقول، فتحتاجون إلى إثبات استحالة الخلف والكذب على خبر الله[2] ـ تعالى ـ[3]، ولا سبيل إلى إثباته/ بالسمع، فإن مرجع الأدلة السمعية إلى قول الله ـ تعالى ـ[4] / [5]» إلى آخر الفصل[6]. [298ج][158ب]

قلت: استدلال أصحابنا[7] على وجوب الصدق للباري ـ تعالى ـ[8] بوجوه:

[475د] الأول: هو أن كل/ عالم يجد [من نفسه][9] خبرا عن معلومه، والخبر عن المعلوم على ما هو به يضاد وجود الخبر الكذب ولا يجامعه، فلا يتصور وجود الخبر الكذب إلا بعد عدم ما يضاده، والقائم[10] بذاته ـ تعالى ـ[11] لا يكون إلا قديما، والقديم لا يصح عدمه، فلزم من ذلك استحالة وجود الكذب عليه[12].

فإن قيل: فنرى[13] العالِم يحدّث نفسه بالكذب مع علمه.

---

(1) العنوان مقتبس من كتاب الإرشاد.
(2) ساقط من: أ.
(3) ساقط من: أ .د.
(4) ساقط من: أ .د.
(5) الإرشاد، ص: 278ـ279.
(6) ساقط من: ج.
(7)الأشاعرة.
(8) ساقط من: أ.
(9) ساقط من: أ.
(10) ساقط من: ج.
(11) ساقط من: أ .ج .د.
(12) ساقط من: أ.
(13) ج: ذي.

قلنـا: ليس ذلك خبرا محققا، وإنما هو تقدير أخبار، ولا يكون تقدير الأخبار إخبارا، وهو كمـا يقدر العالم اعتقادا يتعلق[1] بضد/ مـا علمه، ولـو كـان ذلـك التقـدير عقـدا [218أ] لاجتمع[2] مع العلم ضده، وهو محال.

و[3] الوجه الثاني: أن الكذب إنمـا يتحقّق بتقدير وسـاوس، ولا تكـون إلا حادثـة، والباري يستحيل أن يكون محلا للحوادث، فاستحال قيام الكذب به[4].

الوجه الثالث: أن الكذب آفة ونقص، فيستحيل عليه.

[فإن قيل][5]: كيف يستقيم منكم دعوى كونـه نقصـا، وهـو عنـدكم لـيس بقبـيح لعينه؟

قلنا: الآفة والنقص لا تستدعي أن تكون قبيحـة، فـإن الجنـون والخـرس والصـمم والعمى من فعل الله ـ سبحانه ـ[6] اتفاقا، وقد اتفقنـا عـلى أن البـاري ـ سـبحانه ـ[7] لا قبيح في أفعاله وهي آفات ونقص.

فإن قيـل: فمعتمدكم في نفي النقـائـص/ السمع، ولا يثبت السمـع إلا بعـد إثبـات [476د] الصدق في الكـلام، فقد استدللتم على الشـيء بمـا يتوفق ثبوته عليه، وهذا ممتنع[8].

قلنا: من أصحابنا من ينفي النقائص بدلالة العقل[9]؛ إذ لا يمكـن القـول بوجوبهـا،

---

(1) ب أ: متعلق.
(2) ب .ج .د: عند الاجتمـاع.
(3) ساقط من: أ .ج .د.
(4) ساقط من: ب.
(5) بياض في: أ.
(6) ساقط من: ب.
(7) ساقط من: أ .ج .د.
(8) الإرشاد، ص: 278ـ279.
(9) من أصحاب هذا الرأي الأشعري، انظر: المجرد، ص:41 أصول الدين، ص: 78.

ولا يتصف إلا بواجب، ومن نفي النقائص بدلالة السمع، فيقول: ثبوت أصل الرسالة بالمعجزة لا يتوقف على وجوب الصدق، بل يدلّ على[1] حصول المعجزة على مطابقة[2] دعواه على تعلّق خطاب التبليغ به[3]، والأمر لا يتطرق إليه التصديق والتكذيب[4].

والتحقيق عندي في هذا الفصل، أن تقدير كون الكذب نقصا ينبني على الحرف السابق[5]، وهو أن العالم لا يقوم به إلا تقدير أخبار، ولا يصح أن يقوم به الخبر[6] الكاذب، وإذا كان الخبر الكاذب يلازم الجهل المضاد للعلم وهو آفة ونقص، فيلزم إذن من الكذب الآفة والنقص.

و[7]الوجه الرابع: هو أن كل مخبر يجرد[8] النظر إليه، فيصح من العالم به أن يخبر به على ماهو عليه، ولو صح الكذب عليه، لوجب ولامتنع ما عُلم صحته عليه، وذلك محال، ولأن ما صح عليه فلا بد أن يكون على حكم الوجوب، وإلا كانت ذاته موسومة بحكم الجواز، وهو محال.

[477د][299ج] قوله: في مبدأ/ الفصل/ في السؤال[9]: «**إن مستند الإجماع الآية**» غير مستقيم؛ فإنها غير قاطعة في ثبوت كون[10] الإجماع حجة، والقواطع لا يستدل عليها إلا بالنصوص

---

(1) ساقط من: ب .ج.
(2) أ: مـابعه.
(3) ساقط من: أ .ب.
(4) من أصحاب هذا الاختيار إمـام الحرمين الجويني في الإرشاد، ص: 279ـ280.
(5) أ .ب: فالسابق.
(6) ساقط من: أ.
(7) ساقط من: أ .ج .د.
(8) ب .ج . د: بمجر.
(9) ب: الآية.
(10) ساقط من: أ.

التي تنبو عن قبول التأويل، وإنما الإجماع لابد أن يستند إلى قول فيما اجتمع عليه أو في كونه حجّة، فلا يثبت الاحتجاج به إلا بعد ثبوت صحة السمع[1]، فلو قدّر السائل كلامه بهذا الحرف لكان حسنا.

قوله بعد ذلك في الجواب: «**إن الرسالة تثبت بدون تحقيق القول في الصدق؛ لأنها تدل على الإنشاء، [والأمر لا يدخله الصدق والكذب]**[2]، **وهو كقول القائل: «وكلتك»؛ فإنها وإن كانت صيغة إخبار فليس المراد بها الإخبار، [وإنما المراد بها الإنشاء»**[3]، صحيح، وقد استدل عليه أن معرفة صحة دعوى مدعى الرسالة][4] بحضرة الملك إذا طابقه في دعواه وأجابه إلى ما طلب منه معلوم، وإن كان الملك ممن ينقم عليه الكذب والخلف[5]، وهو مع ذلك لا يستراب في الصورة المفروضة في ثبوت رسالة[6] / المدعي[7]. [219أ]

ثم قال بعد ذلك: «**لا يثبت صدق الرسول فيما يبلغه من تفاصيل الخطاب في الحلال والحرام إلا بتصديق الله ـ تعالى ـ**[8] **إياه في جميع أخباره، وإن كان أصل الرسالة/ ثابتا بدون ذلك**»[9]. [478د]

وهذا الكلام فيه إشكال؛ فإن المعجزة إن دلت على الإنشاء فلا يمكن أن تكون دلالتها التصديق؛ إذ الأمر لا يتصور تطرق[10] التصديق والتكذيب إليه، وهو في المثال

(1) الإرشاد، ص: 278ـ279.
(2) ساقط من: أ.
(3) الإرشاد ص: 279.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: أ.ج.
(6) الإرشاد، ص: 279.
(7) ساقط من: ب.
(8) ساقط من: أ.ج.د.
(9) الإرشاد، ص: 279ـ280.
(10) أ: بطرق.

كما ذكر في لفظ التوكيل، فإنه إذا كانت دلالته على الإنشاء فلا يكون دالا على الإخبار، وكذلك كل لفظ مشترك فإنه يدل على أحد المختلفين بالحقيقة على البدل، ولا يدل على الجميع[1].

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: لا خفاء أن الملك في الصورة المفروضة إذا دلّت موافقته بخرق عادته على الرسالة، وإذ أدى[2] وبلّغ ما انتهاه[3] عن الملك بمرأى منه ومسمع، وهو يعضده بخرق عادته فيدل على تصديقه، وعند ذلك لا يحتاج إلى بيان صدقه في تصديقه.

ثم نقل عن الأستاذ مسلكا في تقدير الصدق، وحاصله أن التوعد بالعقاب والوعد بالثواب خبران، ولا ينعقد الوجوب إلا بوعيد، وإذا لم يوثق بصدق الخبر في[4] وعيده لم يعقد الوجوب، والأحكام ليست صفات الأفعال عندنا ـ على/ ما قدرناه في مسألة التحسين والتقبيح ـ، وفي ذلك إبطال أن له[5] أمرا مطاعا ونهيا متّبعا، ووصف الملك الثابت للإله/ ينتفي على تقدير/ ألا يكون له أمر مطاع ونهي متبع[6]. [159ب] [300ج][479د]

واعترض عليه[7] بأنه لا يقطع الطلبات المتوجهة[8] عليه، ومن ينازع في النبوات يمنع أن به[9] أمرا مطاعا[10] ونهيا[11] متبعا[12]، والأستاذ[ـ رضي الله عنه ـ][13] يقول: «بعد

(1) ج .د: الجمع.
(2) ج: وادي، د: اورسى.
(3) د: انها.
(4) ساقط من: د.
(5) ساقط من: ب.
(6) الإرشاد، ص: 280.
(7) ساقط من: د.
(8) أ .ج: المتوجه، ب: المتوجبه.
(9) ب: لهم.
(10) ساقط من: د.
(11) الإرشاد، ص: 280.
(12) ساقط من: أ .ج .د.
(13) ساقط من: د.

ثبوت الدلائل على إثبات علم الباري ـ تعالى ـ[1] وإرادته وقدرته وكلامه، فالعقل ضرورة يجوّز توجّه أوامره، وتحقيق الوعد والوعيد على الطاعة والمخالفة[2]، وفي تجويز الكذب نفي ما عُلم جوازه، ولا سبيل إليه»[3].

[ثم قرر صاحب الكتاب مسلكا في الجواب][4] [بأن قال[5]]: «[والذي عليه التعويل في عرض الفصل][6] [إلى قوله][7] وذلك [معلوم بطلانه][8]»[9].

وهذا الذي ذكره الإمام في هذا المسلك صحيح، وقد تقدم تقريره[10]، [ومنعه في أثناء التقدير وجود ضد يضاد العلم، صحيح إلى قوله: «**فيما علم فيه الجواز**] [11]».

قوله بعد ذلك: «**إن[12] العالم بالشيء يُخبر عن معلومه على ما هو عليه**[13]/ »[14]. [480د]

قد سبق تقديره، ومنعه في أثناء التقدير وجود ضد يضاد العلم صحيح، لقيام الدليل على وجوب اتصافه بالعلم، والذهول والغفلة[15] وإن ضادا الكلام الصدق[16] فهو

---

(1) ساقط من: أ .ب .د.
(2) ساقط من: ج.
(3) الإرشاد، ص: 280ـ281.
(4) ساقط من: أ.
(5) ساقط من: أ، وسواد في: ج.
(6) ساقط من: أ.
(7) ساقط من: أ، وسواد في: ج.
(8) ساقط من: أ .د.
(9) الإرشاد ص: 280ـ281.
(10) يريد بذلك الطرق الموصلة إلى كون الباري ـ سبحانه ـ عالما مريدا، وفي إثبات كلام النفس. الإرشاد، ص: 280ـ281.
(11) ساقط من: أ .ج .د.
(12) ب: لان.
(13) ب : به.
(14) الإرشاد، ص: 281.
(15) مضادة النظر العلم و الجهل والشك.
(16) ساقط من: أ .ج .د.

يضاد العلم، ولا يتصور وجود ضد للكلام هو ضد للعلم، وإذا انتفى الخبر الصدق فلا بد من وجود ضده، فيتعيّن القول بثبوت ضد هو خبر خلف، وهذا يستدعي كلاما في حصر الأضداد المنافية للخبر الصدق ليلزم من انتفائها/ بأسرها تعين الخبر الكاذب[1]، ولا سبيل إلى بيانه إلا بهذه القضية الجملية، وهو أن الضد به[2] إما أن يضاد الصفات التي قام الدليل على إثباتها أولا، والقول بوجود ما وجب اتصافه به محال، وإن كان لا يضاد الصفات ويختص بمضادة الخبر والصدق، ففيه استحالة ثبوت الصدق عليه، وهو إبطال الجواز/ وفيما عُلم فيه الجواز. [220أ]

ثم قالوا: «**لو قدرتم[3] شاهدا عالما، فإنه يصحّ أن يخبر صدقا عن معلوم، ولو صح[4] القول فيما ذكره السائل أدى إلى أن يمتنع على العالم أن يخبر عن معلومه، وذلك مخالفة البديهة، وإذا بطل ثبوت الاستحالة شاهدا، لزم امتناعها غائبا**»[5].

وهذا مدخول؛ فإن ما تتصف به الذوات شاهدا موسوم بحكم الجواز، وكل جائز يجوز تبدّله[6] بنقيضه، فلا يمتنع على الموصوف واحد من النقيضين على البدل، وما[7] يتصف به الغائب ثابت على حكم الوجوب، فيمتنع ثبوت نقيضه، فلم يلزم من انتفاء الامتناع شاهدا انتفاء الامتناع غائبا لثبوته بناء على وجوب نقيضه، فتأمل ذلك.

ثم أورد على نفسه سؤالا [على كلام النفس][8]، وهو أن دعوى البديهة في تفصيل أمر، نفى معظم العقلاء أصله، لا سبيل إليه[9]؛ / لأن معظم العقلاء إذا نفوا أصله، [481د]

(1) أ.ب: الصدق.
(2) ساقط من: أ.
(3) ب .ج .د: قدرنا.
(4) أ .د: قبح.
(5) الإرشاد، ص: 281.
(6) ب: تبديله.
(7) د: مما.
(8) ساقط من: أ.
(9) د: له.

فيدل على خروجه من قسم الضـروريات،/ والنظر في تفصيله فـرع أصـله، فـالعلم بـه [301ج]
متأخر عن العلم بأصله، فيمتنع أن يكون ضروريا.

وأجاب عنه بأن إدراك المعنى المعبر عنه في النفس ضروري، وإنما تنازع العقلاء في تمييزه، فإذا تميّز عما سواه من العلم والإرادة والاعتقاد، لم يمتنع أن يحكم عليه بامتناع أمر عليه ضرورة.

ثم أورد سؤالا وهو: أنه لا يمتنع مع القول بكلام النفس تقدير خلف وخبر[1] في النفس، على خلاف ما هو عليه.

وأجاب عن ذلك بأنه ليس إخبارا محققا، وإنما هو تقدير إخبار، وقد سبق التنبيه عليه في الأدلة المقدرة في ابتداء الفصل[2].

OOOOO

(1) ساقط من: ب.

(2) الإرشاد، ص: 281ـ282.

# القول
# في إثبات نبوة نبينا محمد ـ ﷺ ـ

*********

## فصل:
## [في النسخ][1]

ذكر فيه[2] أن المقصود منه إثبات نبوة محمد [ـ ﷺ تسليما ـ][3] وأن المنكر للنبوة فرقتان:

إحداهما: أنكرت جواز النسخ[4].

والثانية: أبدت مراء في معجزته وآياته[5].

ثم ذكر فرقة ثالثة يعرفون بالعيسوية[6] أنهم قالوا بثبوت نبوته[ـ ﷺ ـ][7] إلى العرب خاصة[8]، وهؤلاء لا ينكرون نبوته [فالمنكر لنبوته][9] ـ إذن ـ فرقتان فقط.

---

(1) العنوان مقتبس من كتاب الإرشاد.
(2) ساقط من: أ. ج. د.
(3) ساقط من: أ. ج. د.
(4) الفرقة التي أنكرت النسخ هم فرقة العنانية من اليهود، انظر: أصول الدين، ص: 226، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 179ـ180، إحكام الفصول، ص: 391.
(5) نسب الباقلاني هذا القول إلى منكري النبوات وهم البراهمة، التمهيد، ص: 135ـ137ـ156، أصول الدين، ص: 179.
(6) نسبوا إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني، وابتدأ دعوته في زمن آخر ملوك بني أمية؛ مروان بن محمد الحمار، فاتبعه بشر كثير من اليهود، وادعو له آيات ومعجزات، إذ زعم أنه المسيح المنتظر، وأن الله ـ تعالى ـ كلمه ليخلص اليهود من أيد الأمم العاصين، وحرم الذبائح كلها، آمنوا بالنبي ـ ﷺ ـ وشكوا في بعثه إلى اليهود. الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 215، أصول الدين، ص: 182، التمهيد، ص: 218ـ219ـ189.
(7) ساقط من: أ. ج. د.
(8) الإرشاد، ص: 283.
(9) ساقط من: ب.

[482د] وهذا الفصل نتكلم فيه[1] على جواز النسخ، وفيه رد قول[2] أحد الفريقين،/ ونتكلم الفريقين،/ ونتكلم في الفصل الذي يليه على معجزاته، ونرد قول من أبدى مراء فيها.

وقد قدم على الكلام في إثبات جواز القول في حقيقة النسخ[3]، ولا شك أن الكلام في تجويز الشيء[4] فرع فهمه. وقد ارتضى في حد النسخ ما ذكره القاضي[5] [ـ رضي الله عنه ـ][6]: وهو أن النسخ ثبوت الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ[7]، قال: «**ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق رفع حكم بعد ثبوته، و**[8] [**المعتزلة يأبون أن النسخ رفع حكم بعد ثبوته،**][9] **وإنما يبين به انتهاء مدة الحكم، وإلى ذلك مال بعض أئمتنا**[10]» إلى آخره[11].

[160ب] قلت: أولا هذا الحد يرد/ عليه: أن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم هو الناسخ [لا النسخ][12]، ولا شك أن معقولية النسخ أمر ما ليس هو الدال عليه. ثم ما اختاره من الرفع لا يتحقق، فإن الحكم يرجع إلى تعلق الكلام الأزلي، والكلام إذا تعلّق بفعل فهو

---

(1) أ: عليه.

(2) ساقط من: ب.

(3)» ص: 283ـ284، أصول الدين، ص: 226ـ227، إحكام الفصول، ص: 389ـ431، الإحكام في أصول الأحكام: 3/ 111ـ118.

(4) ساقط من: أ.

(5) يقصد به القاضي أبا بكر الباقلاني.

(6) ساقط من: ب .د.

(7) الإرشاد، ص: 283ـ284، البرهان: 2/ 1294، الإحكام في أصول الأحكام: 3/ 115.

(8) ساقط من: أ .ب.

(9) ساقط من: أ.

(10) هذا اختيار البغدادي وابن فورك، إحكام الفصول، ص: 390، أصول الدين، ص: 226.

(11) الإرشاد، ص: 284.

(12) ب: الناسخ.

[221أ] يتعلق لنفسه بما يتعلّق به،/ [ولا يتصور في العقل وجوده غير متعلِّق بما تعلَّق به][1]، [302ج] وما كان كذلك، فتقرير ارتفاعه بعد ثبوته محال، اللهم إلا أن يريد القائل/ بالرفع أنه [483د] يرتفع ما ظنناه، وارتفاع ما ظهر لنا في أفهامنا لا يختص/ بالنسخ، بل تخصيص العموم في المسميّات رفع ما ظهر لنا في أفهامنا من حمل اللفظ على العموم[2]، وعن هذا زعم بعض أصحابنا[3] أن النسخ تخصيص في الأزمان، والتخصيص قصر اللفظ على بعض المسميّات، وترد عليهم المناقضة فيما سلموه من جواز النسخ قبل الفعل[4] وقبل مضي زمان يسع فيه الفعل، كما أورده عليهم.

ولهم أن ينفصلوا عن ذلك بأن الناسخ لا بد أن يتأخر في وروده عن ورود المنسوخ، ولو اتصل به لكان بيان التأقيت، ولم يكن نسخا اتفاقا، كقوله ـ تعالى ـ[5]: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا۟﴾[6]، وقوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[7]. وإذا كان ذلك كذلك[8] فما[9] بينهما من الزمان المتخلل قد دام تعلق الخطاب به فقد تأقت به واقتصر عليه فكان نسخا.

وقد تعرض في كلامه للجواب[10] عن هذا[11] الحرف، فقال: «**يستحيل أن يقدر**

---

(1) ساقط من: ب.

(2) وهذا اعتبره بعض العلماء تخصيصا وليس نسخا، انظر: أحكام الفصول ص: 390.

(3) هذا اختيار الإسفراييني، البرهان: 2/ 1294.

(4) جوزه مالك وأكثر الفقهاء والمتكلمين، ومنع ذلك المعتزلة، واختار ذلك أصحاب أبي حنيفة وأبو بكر السيرفي من أصحاب الشافعي. إحكام الفصول، ص: 404ـ405، التمهيد، ص: 212ـ218، الإرشاد، ص: 284.

(5) ساقط من: أ.ب.د.

(6) المائدة/ 3.

(7) البقرة/ 186.

(8) ساقط من: أ.ب.ج.

(9) أ.د: فيما.

(10) أ: للجواز.

(11) ساقط من: أ.

**للعبادة وقت لا يسعها[1] فإذا كان ورود الخطاب الناسخ يتضمن تأقيتا وجاز النسخ قبل مضي الزمان فيلزم أن يبين له[2] تأقيت العبادة بوقت لا[3] يسعها»[4].**

وهذا الحرف في الجواب غير مستقيم على أصله في هذا الكتاب؛ لأنه جوّز تكليف ما لا يطاق، وغاية ما فيه تأقيت/ العبادة بوقت لا يسعها تكليف ما لا يطاق، [فأي [484د] استحالة فيه مع تأصيل هذا الأصل؟

على أنا وإن أحلنا تكليف ما لا يطاق، فلا يلزم من تأقيت التكليف ههنا بزمان لا يسع العبادة، تكليف ما لا يطاق][5]، فإن العبادة إذا قيّدت بزمان لا يسعها والتكليف دائم والأمر متقرر فهو تكليف ما يطاق، وتأقيت التكليف بحيث لا يكون مكلفا، ولا يعصي بالترك، لا يكون إلزاما لتكليف ما لا يطاق.

ثم نقول: الخطاب النفسي هل علم الباري ـ سبحانه ـ[6] أنه متعلق بالفعل في[7] وقت النهي، أو غير متعلق؟

فإن كان متعلقا بالفعل في زمن النهي عنه فيكون الفعل في زمن النسخ مأمورا به منهيا عنه، وفي ذلك جمع بين النقيضين، وهو مستحيل في العقول، وإن علم الباري ـ تعالى ـ[8] أن الفعل في زمن النهي غير مطلوب بالأمر، فقد عُلم تأقيت الأمر، فلا معنى لارتفاع الحكم[9] في زمن لم يثبت فيه، فمعنى الرفع إذن غير معقول.

---

(1) الإرشاد، ص: 284.
(2) ساقط من: أ.
(3) ب .ج .د: كما.
(4) الإرشاد، ص: 203 .204.
(5) ساقط من: ب.
(6) ساقط من: أ .د.
(7) ساقط من: ج.
(8) ساقط من: أ .ب .د.
(9) ساقط من: د.

[303ج] وإن بنى ذلك على مذهب/ من يقول إن تعلّق الصفات الأزلية من باب النسب الذي يصح ارتفاعه مع بقاء الصفة، فينتفي التعلق مع بقاء الخطاب(1)، فيكون الحكم مرتفعا على هذا المذهب، غير أنه في هذا/ الكتاب قد أنكر ذلك(2) وقدر أن المعدوم مأمورا إذا [485د] علم الله ـ سبحانه ـ(3) أنه سيوجد، وأنه لا يتجدّد كونه أمرا(4)، وإذا كان الأمر على ذلك لم يستقم له في تقرير الرفع هذا المسلك، كيف وكون الأمر اقتضاء وطلبا من الصفات النفسية، فلا يعقل طلب لا مطلوب له، ومطلوب الطلب،/ إذا كان الفعل في [222أ] كل زمان استحال أن يرجع ما هو مطلوب بالطلب غير مطلوب به، فالتحقيق ـ إذن ـ أن نفس الحكم لا يعقل فيه الارتفاع، وإنما يرتفع ما ظهر لنا، فتأمل ذلك.

وقد ارتضى الإمام في غير هذا الكتاب(5) أن النسخ بيان انتهاء شرط دوام الحكم، ولم يرض الرفع ولا التخصيص بالأزمان، وذلك أن الأمر متوجّه بالفعل دائما بشرط ألا ينسخ، فإذا نسخ فقد فات شرط دوام الحكم، وقال ـ على مذاق ذلك ـ: «**لو وجد نص قاطع في التأبيد جاز نسخه بناء على أن الشرط مقدور وإن سكت عنه، كشرط الإمكان فإنه ثابت وإن لم ينطق به، وإنما يمتنع النسخ إذا صرح بأن النسخ لا يرد على هذا التكليف**».

وقد رأيت القاضي في «التقريب»(6) قرر هذا الكلام، ولعله إنما(7) أراد بالرفع هذا، [486د] وعند/ ذلك يرتفع النزاع.

---

(1) هذا اختيار عبد الله بن سعيد بن كلاب الذي جعل الكلام عبارة عن أمر ونهي وخبر يجوز أن يكون مرتفعا إلى أن يوجد الله ـ سبحانه ـ المأمورية مع بقاء صفة الكلام. الإرشاد، ص: 199.
(2) الإرشاد، ص: 119ـ120.
(3) ساقط من: أ .ج .د.
(4) وذلك كتقدير الله تعالى وجود موسى ومخاطبته، و إن كان موسى ـ عليه السلام ـ لم يوجد في الأزل.
(5) البرهان: 2/ 2293.
(6) تم التعريف بهذا الكتاب عند الترجمة للباقلاني.
(7) ب . أ: إنمـا، وساقط من: ج.

قوله: بعد ذلك: «**إنه**[1] **يلزم المعتزلة عدم صحة النسخ؛ نظرا إلى امتناع تأخير البيان عن مورد الخطاب**»[2]. إلزام في صوب السداد.

ويمكن الاعتذار عنه[3] بأن لفظ الحكم، لا إشعار فيه بالزمان، والممتنع عندهم ورود لفظ مبهم، وهذا الاعتذار لا يقف على محك السبر؛ فإنهم جعلوا اللفظ الناسخ بيانا، ولولا الإبهام في لفظ الحكم السابق لم يكن الناسخ بيانا.

قوله ـ بعد ذلك إلزاما لأصحابنا الفقهاء ـ: «**إن النسخ جائز قبل الفعل**»[4].

لا يثبت هذا الإلزام؛ فإنه ـ كما سبق[5] تقريره ـ لابد من فسحة بين ورود اللفظ الناسخ وبين[6] المنسوخ، وقد تحقق تأقيت التكليف بذلك الزمان. واستمساكه بقصد إبراهيم ـ عليه السلام ـ/ لا[7] معتصم له فيها؛ فإن الأمر متوجه على الخليل [161ب]
[ـ صلى الله عليه وسلم ـ][8] إلى حين الأمر بالفداء، فهو بيان تأقيته[9]، ولا يمشي في هذه/ القصة [304ج]
حرفه[10] الذي سبق التنبيه عليه من تأقيت العبادة بزمن لا يسعها، فإنه[11] مضت أزمنة يسع فيها إيقاع الذبح، والأمر متأقت بها، ولا يلزم من عدم فعل المأمور به امتناع تعلق الأمر به، فإن الذي علم أنه لا يقع من العصاة مأمور به وإن علم انتفاء وقوعه.

---

(1) ب: إنما.
(2) الإرشاد، ص: 284.
(3) ساقط من: أ.د.
(4) الإرشاد، ص: 284، التمهيد، ص: 212ـ214، إحكام الفصول، ص: 404ـ405.
(5) ب: تبت.
(6) ساقط من: ب.د.
(7) ساقط من: ب.
(8) ساقط من: أ. د.
(9) ج: تأقيت.
(10) أ: حرف، ب: مرفعا.
(11) ج: فإذا.

[487د] نعم قصة/ الخليل [ـ عليه السلام ـ][1] حجة على المعتزلة؛ لأنهم يرون أن الفعل إذا كان مأمورا به لحسنه، فيمتنع النهي عنه قبل فعله، فإن فيه نفي الصلاح المرتبط به، ولأن النسخ يرد على مثل الفعل المأمور به لا نفيا للأمر عن الفعل المراد بالتكليف[2]، وأما أصحابنا[3] فلا مانع عندهم أن تدوم أزمان يكون ذلك الفعل الواحد مأمور به فيها، ثم يتبين اختصاص الطلب بها.

وقد نجر الكلام في حقيقة النسخ، ثم نتكلم بعد ذلك في جوازه، والذي تحقق في الحقيقة على ما قررناه في حد النسخ ثبوت الجواز؛ فإن جواز اختصاص الفعل المأمور به بأوقات لا ينكر، وعدم علم المكلف بالتأقيت لا يمتنع، وإعلامه بعد ذلك جائز، وجواز هذه الأمور يحقق جواز النسخ.

[223أ] وعلى مذهب من قال بارتفاع الحكم[4]، يحتاج في تقرير الجواز/ إلى جواز ارتفاع التعلّق، وهذا إنما يتحقق[5] على مذهب من رأى أن التعلق[6] من قبيل النِّسب والإضافات لا من قبيل صفات النفس.

ومن قال بأن النسخ بيان فقدان شرط الدوام[7][8]، فالعالم بكل شيء لا يخفى عليه أن الشرط ينتفي[9] بورود الناسخ منه[10].

---

(1) ساقط من: أ.ب.د.
(2) التمهيد، ص: 212ـ214، إحكام الفصول ص: 405ـ407.
(3) التمهيد، ص: 212ـ214.
(4) هذا اختيار الجويني والباقلاني، انظر: الإرشاد، ص: 283ـ284، وإحكام الفصول، ص: 389، والبرهان: 2/ 1294.
(5) سواد في: ب.
(6) ب.د: المتعلق.
(7) ساقط من: د.
(8) البرهان: 2/ 1293.
(9) أ: بوقت، د: يفوت.
(10) ساقط من: ب.ج.

ثم قال لليهود: «إن ادعيتم أن النسخ مستحيل،/ فإما أن يستحيل لذاته كاجتماع المتضادات وغيرها أو يستحيل لغيره»[1]. [488د]

ولا جائز أن يكو ن من قبيل المستحيل لذاته؛ فإن الواحد منا يجوز أن يأمر عبده بفعل، ثم يرفع عنه التكليف به، والمستحيل لذاته لا يجوز وقوعه البتة من أحد، وإن ادعيتم أنه مستحيل لغيره فلا بد من بيان جهة الإحالة.

فإن قالوا: هو مستحيل؛ لأنه يلزم منه البداء، وهو مناف لوصف القدم، قلنا: البداء يطلق ويراد به أنه ظهر للأمر ما لم يكن ظاهرا له[2] قبل[3]، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾[4]، وهذا غير لازم في[5] النسخ، فإن الرب ـ جل ذكره ـ يتعالى[6] عن جميع سمات النقص، عالم بكل معلوم، ويعلم توجه الأمر وتأقيته، وزمن ورود نسخه[7].

ومن قال في النسخ بالارتفاع، فهو/ يعلم زمن الارتفاع كما يعلم زمن الثبوت فلا يتوجه عليه الخفاء. [305ج]

وربما تمسكوا بشيء من شغب القول بتحسين العقل وتقبيحه، فقالوا: «الأمر بالفعل لحسنه، فلا يتصور عود الحسن قبيحا منهيا عنه، وقد استأصلنا هذه القاعدة فيما سبق من القول .

ثم نقول: لئن/ سُلّم جدلا القول بأن الأمر بالفعل لحسنه، فما[8] المانع من أن يختلف [489د]

---

(1) الإرشاد، ص: 283ـ284.
(2) ساقط من: ب .ج .د.
(3) بياض من: أ.
(4) الزمر/ 44.
(5) أ .ج .د: من.
(6) أ: و ـ تعالى ـ.
(7) الإرشاد، ص:285.
(8) أ: فمن.

ذلك باختلاف الأزمان؟ فإن الحسن ينبئ على الصلاح، وقد يكون الشيء في زمن صلاحا وفي زمن آخر[1] غير صلاح، ويعلم الله ـ تعالى ـ أن التكليف لو دام لم يقع الامتثال، ولم يفض الأمر فيه إلى الصلاح، فإذا تبدّلت الشرائع وأتى لهم في كل وقت بأمر جديد، كان إقبالهم على الامتثال آكد، [وقد يلحق[2]] كثيرا من الناس سآمة فيما تكلفوه[3] إذا دام[4] [الأمر به، ولهذا نرى أوائل الأمم أبدا خيرا من أواخرها وأجد في العمل والقيام بوظائف التكليف[5]، فليتأمل[6] ذلك][7]./ [490د]

ثم أورد على نفسه سؤالا لنفاة النسخ، وقال: «**لا يجيب عنه إلا متبحر**[8]ـ[9] **في هذا الشأن**[10]»، ثم ذكر بعد ذلك أنه تخييل فقال: «**إذا علم الآمر أنه أوجب**[11] **الفعل بخطابه وأمره فلا بد أن يخبر عن وجوبه وتعلق الأمر به، فإذا نهى عنه، فقد**

(1) ساقط من: ب.

(2) ب .ج: وقت الحق.

(3) د: يكفونه.

(4) هنا تنتهي نسخه: أ. يقول الناسخ: «نجز بحمد الله وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد النبي المكرم الأكرم الكريم وعلى آله وصحبه وسلم تسليما. في آخر جمادى الآخر عام 822 هـ.على يد العبد الفقير إلى الله الغني به عمن سواه محمد أحمد اللبار لطف الله به، وجعله من أهل العلم العالمين به وأماته على الإسلام بجاه محمد ـ عليه السلام ـ والحمد لله رب العالمين».

(5) التمهيد، ص: 212ـ214.

(6) ساقط من: أ.

(7) هنا تنتهي نسخة: ب. يقول الناسخ: «انتهى ما قصدنا من تصنيف الشيخ الإمام العالم العلامة تقي الدين أبي العز مظفر بن عبد الله الأزدي المعروف بالمقترح رحمه الله ـ تعالى ـ ورضي عنه، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وسلم في يوم الأحد ثلاثة وألف. ويغفر الله لمؤلفه وناسخه وكاتبه ولقارئه آمين بجاه مولانا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ».

(8) الإرشاد، ص: 286.

(9) ج .د: متحير.

(10) د: الفن.

(11) ج: واجب.

**أخبر عن حظره وتعلق وجوبه به، و[1] في ذلك تطرق الخلف إلى خبره، وذلك مستحيل في حكم الإله»[2].**

وهذا السؤال إنما يتوجه على من قال: إن النسخ رفع للحكم[3] من حيث إن الأمر إذا اقتضى الفعل في زمن النسخ فقد أخبر عن وجوده في ذلك الزمان، فلا يتصوّر نهيه وحظره منه/ في زمن وجوبه. [306ج]

أما من قال: إن النسخ بيان تأقيت ما استبهم الوقت فيه في حكم التكليف مع تأخره عن مورد التكليف[4]، فلا يتوجه عليه السؤال؛ لأن الخطاب لم يتضمن الوجوب في زمن النهي، فالخبر يكون عن الوجوب في غير ورود النسخ، فلا يتوجه عليه[5] السؤال أصلا.

وأجاب عن ذلك ـ بعد توجه السؤال ـ بأن قال: «**هذا تخييل ليس فيه تحصيل؛ وذلك أن الوجوب وسائر الأحكام ليس صفة للأفعال، ومعنى الوجوب ما توجه طلبه على وجه ما، ومعنى المحرم ما توجه طلب تركه على وجه ما، والخصم تخيل أنه وصف للفعل مخبرا عنه، ومن أحاط بذلك هان عليه الانفصال عن السؤال»[6].**

هذا خلاصة كلامه بعد تطويل، وهذا عندي ليس بجواب، فإنا وإن قلنا: إن الحكم ليس صفة لفعل فلا بد فيه من تعلق الخطاب، والخبر/ إذا تعلق بكون الفعل [491د]

---

(1) ساقط من: د.

(2) الإرشاد، ص: 286.

(3) هو اختيار الجويني والباقلاني، انظر: الإرشاد، ص: 283ـ284، إحكام الفصول، ص: 389، البرهان: 2/ 1294.

(4) هو اختيار المعتزلة وبعض الأشاعرة؛ البغدادي وابن فورك. راجع: الإرشاد، ص: 283ـ284، احكام الفصول، ص: 390، أصول الدين، ص: 226.

(5) ساقط من: ج.

(6) الإرشاد، ص: 286.

مطلوبا في زمن ضرورة تعلق الطلب به فيه، فينافي [ تعلق النهي[1] به] فيه، ولا شك أن الخبر تابع للمخبر فيستحيل أن يكون الفعل في الزمن الواحد من الأمر الواحد مأمورا به منهيا عنه فالخبر على حسبه، فإذا استحال ذلك في نفس الأمر لزم أن يكون أحد الخبرين على خلاف المخبر ضرورة استحالة وجود النقيضين، وهذا بيّن لا خفاء فيه[2]، وهذا[3] إنما لزمهم من القول بأن النسخ رفع، وإن أراد بالرفع ارتفاع ما فهم من اللفظ فقريب. وأما الكلام النفسي فلا يصح في تعلّقه الارتفاع بوجه، فهذا واضح فليتأمل.

[307ج] وقد التزم الإمام في غير هذا الكتاب[4] أن اللفظ الناص في الدوام يجوز نسخه/ بناء على أنه لابد من شرط مسكوت عنه مقدور، وهو بشرط ألا ينسخ، ومثله باشتراط الإمكان، فإنه وإن لم [يتعلق[5] به] فهو مقدور، وهذا نظر في حكم اللفظ وليس ذلك في نظر حكم تعلق الكلام النفسي، وهذا تمام الكلام على هذا المقام.

[492د] / ثم تكلم ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ـ أنه لا دلالة سمعية تمنعه بعد ثبوت جوازه عقلا[6]. وقد نقل عن شرذمة من اليهود أنهم قالوا بأن في نص موسى ما يمنع من النسخ[7]. وهذا السؤال لقنهم إياه ابن الراوندي، فقال: أهل الإسلام يمنعون من نسخ شريعتهم، ويقولون: هي مؤبدة إلى آخر عمر الدنيا، مع اعترافهم بالجواز، فقولوا لهم: هذا ثبت عندنا من نص موسى ـ عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ وأنتم تعترفون بنبوته[8].

---

(1) ج: الأمر.
(2) د: به.
(3) ساقط من: ج.
(4) البرهان: 2/ 1296ـ1297.
(5) ج: ينطق.
(6) الإرشاد، ص: 286.
(7) أصول الدين، ص: 226، التمهيد، ص: 204.
(8) الإرشاد، ص: 286ـ287.

وأجاب عن ذلك من وجهين:

أحدهما: ظهور المعجزات على يد عيسى ـ عليه السلام ـ، ولو كان ما ذكروه ثابتا لامتنع حصول المعجزة على يد من بعده.

و[1] الثاني: أن اليهود في زمن المصطفى [أحمد صلوات الله وتسليماته عليه][2] ما ذكروا ذلك، مع أنه قد تواتر تلاوته عليهم: ﴿ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾[3]، وقوله: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[4] ولم يقل أحد في مقابلة هذه التلاوة ليس عندنا من خبر، وإنما كانوا يقولون: ليس هو/ ذاك، ومن حكمة [493د]
الرب ـ سبحانه ـ في نصر نبيه [ـ صلى الله عليه وسلم ـ][5] أنه حرك دواعيهم إلى الإخبار عنه قبل مبعثه، وكانوا يستفتحون على الذين كفروا بوجوده ويهددونهم بظهوره، فما أسكتهم عند ظهوره بعد ما صدر منهم/ التزام المعاندة بالطريق التي لقنها ابن الراوندي، وكل [308ج]
ذلك لتبقى حجة الله [ـ تعالى ـ][6] على عباده قائمة[7]، ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[8].

ooooo

(1) ساقط من: ج.
(2) ساقط من: ج.
(3) الأعراف/ 157.
(4) ساقط من: ج.
(5) البقرة/ 145.
(6) ساقط من: د.
(7) ساقط من: د.
(8) النساء/ 164.

## فصل:

## [في معجزات نبينا محمد - ﷺ -]

قد تواتر وجوده ودعواه الرسالة وتحديه بالقرآن الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[1]. فتحدى بجملته تارة، وقال: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾[2]، ثم تحدى عند عجزهم عن ذلك بعشر سور مثله[3]، ثم تحدى [بعد ذلك][4] بسورة من مثله[5].

وقد تكلم النظار في الضمير الذي هو الهاء في مثله هل هو عائد إلى النبي - ﷺ -؟ فمعناه: من أمي مثله، أو الضمير عائد على القرآن[6]. ولاشك أن الإعجاز في القرآن من جهة لفظه[7] ومن جهة معناه[8]، فنظمه البديع/ غير مقدور لهم، فإن وقع [494د] التعجيز لهم بالنظر إلى النظم الخارج عن مقدورهم، فلا معنى لعود الهاء على النبي [- ﷺ -][9] ولا فائدة في التقييد لعجز الكل عنه: الأمي وغير الأمي.

وإن نُظر إلى ما فيه من الإخبار عن قصص الأوّلين ممن لم يقرأ كتابا، ولا عرف تاريخا، ولا خالط من يعرف ذلك يكون في العادة سببا في الاطلاع، فعود الضمير على النبي - ﷺ -، إذا وقع التعجيز في هذه الجهة ممكن.

---

(1) فصلت/ 41.

(2) الطور/ 32.

(3) إشارة إلى قوله - تعالى -: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ هود: 13.

(4) ساقط من: د.

(5) إشارة إلى قوله - تعالى -: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ البقرة: 23 وقوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ...﴾ يونس: 38.

(6) ابن جرير الطبري، التفسير: 1/ 128-130.

(7) أصول الدين، ص: 184، المواقف، ص: 349.

(8) نفسه، ص: 183-184، المواقف، ص: 349-350، التمهيد، ص: 185.

(9) ساقط من: د.

ومن جحد وجوده أو تحديه بالقرآن وتعجيز الخلائق به، فقد جحد الأمر الضروري الثابت بخبر التواتر، ولو صح إنكار ذلك لساغ إنكار البلاد النائية والأشخاص الماضية، ولا معنى للمباحثة في مواطن الضروريات»./ [309ج]

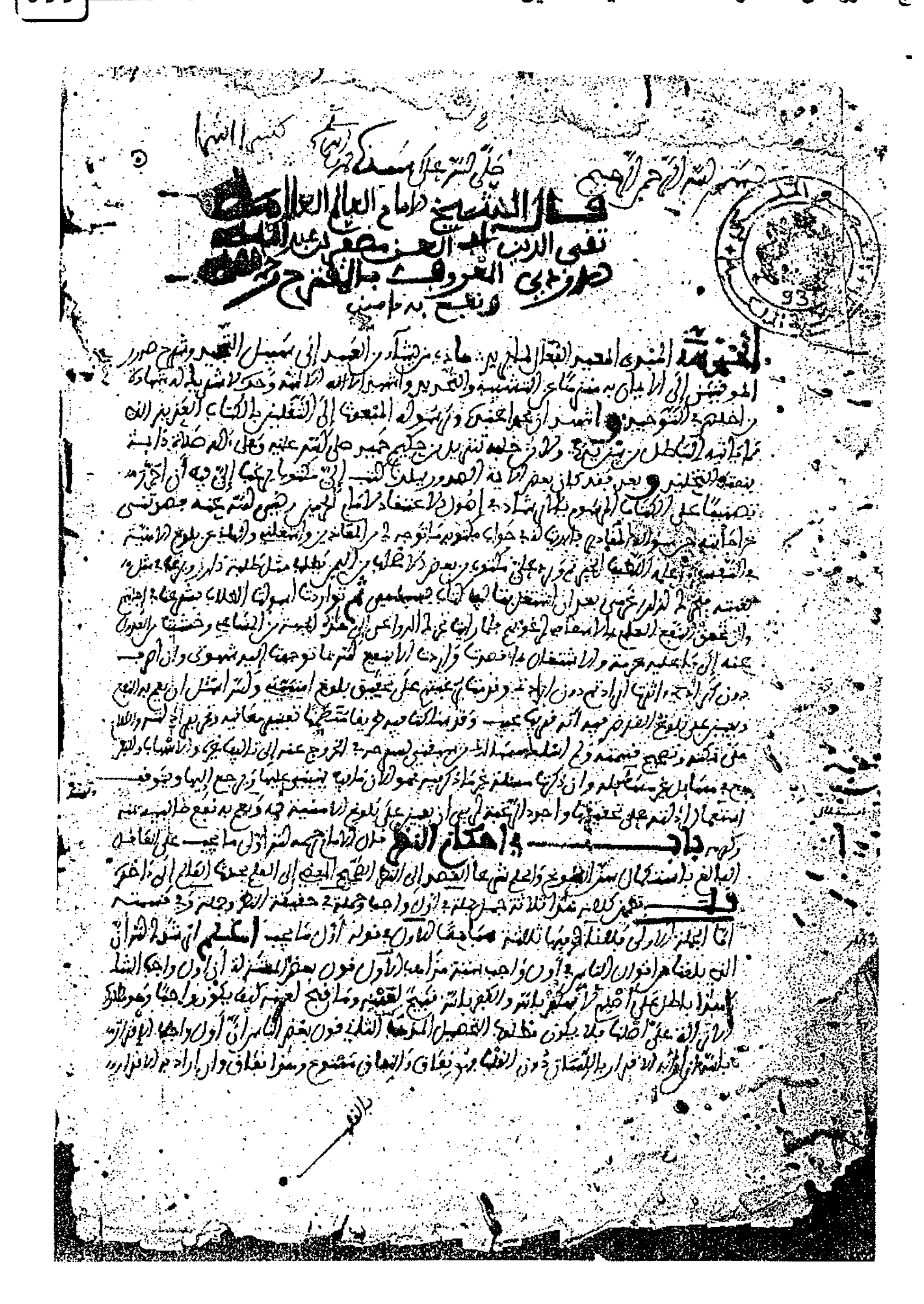
OOOOO

[هذا وقد تم شرح الكتاب، بعون الله الملك الوهاب، وقد وافق الفراغ من نسخ هذه النسخة الشريفة، والجوهرة الثمينة، الظريفة، يوم الاثنين ثاني أيام شهر ربيع الأول، الذي هو من شهور عام ألف وثلثمائة وخمسة وعشرين هجرية/ على صاحبها أكمل [495د] الصلوات وأوفى تحية، بقلم الفقير الحقير المعترف بالقصور والتقصير من هو لعفو الله راجي، محمد بن أحمد بن موسى خفاجي الشبلنجي بلدا، الشافعي مذهبا الخلوتي طريقة، غفر الله له ولمن حمله على تسطير هذا الكتاب، ولمن كان سببا في ذلك، ولوالديهم ولمحبيهم وجميع المسلمين آمين، وذلك لجرثومة المجد الطالع، كوكبة السعد، ثمرة الدوحة النبوية، خلاصة السلالة المحمدية صاحب العزة: سيدي العلامة السيد أحمد بن الحسين لازال معانا على أداء الكفائي والعيني وأدام الله بقاءه، وأناله جميع ما يتمناه: آمين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ثم][1]./ [496د]

---

(1) نهاية ج ما يلي: «والحمد لله رب العالمين. وهذا آخر ما وجد له من شرح هذا الكتاب ـ رضي الله عنه ـ وقدس روحه وعفا عنه وعن جميع المسلمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما، على يد الفقير المحتاج إلى عفوه الصادق، صفر سنة: 1307».

# نماذج مصورة عن المخطوطات المعتمدة في التحقيق


بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام العالم العلامة تقي الدين أبو العز مظفر بن عبد الله ... المعروف بالمقترح

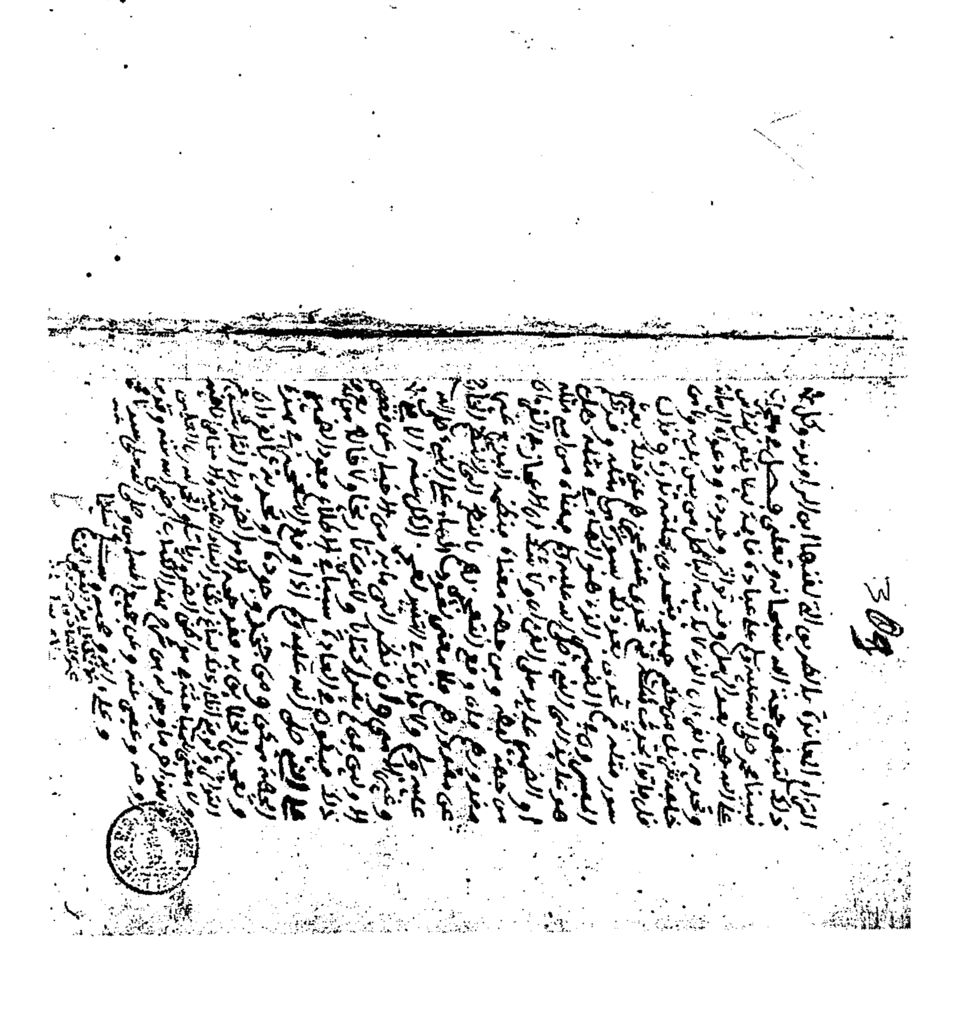
الصفحة الأولى من نسخة أ

الصفحة الأخيرة من نسخة أ

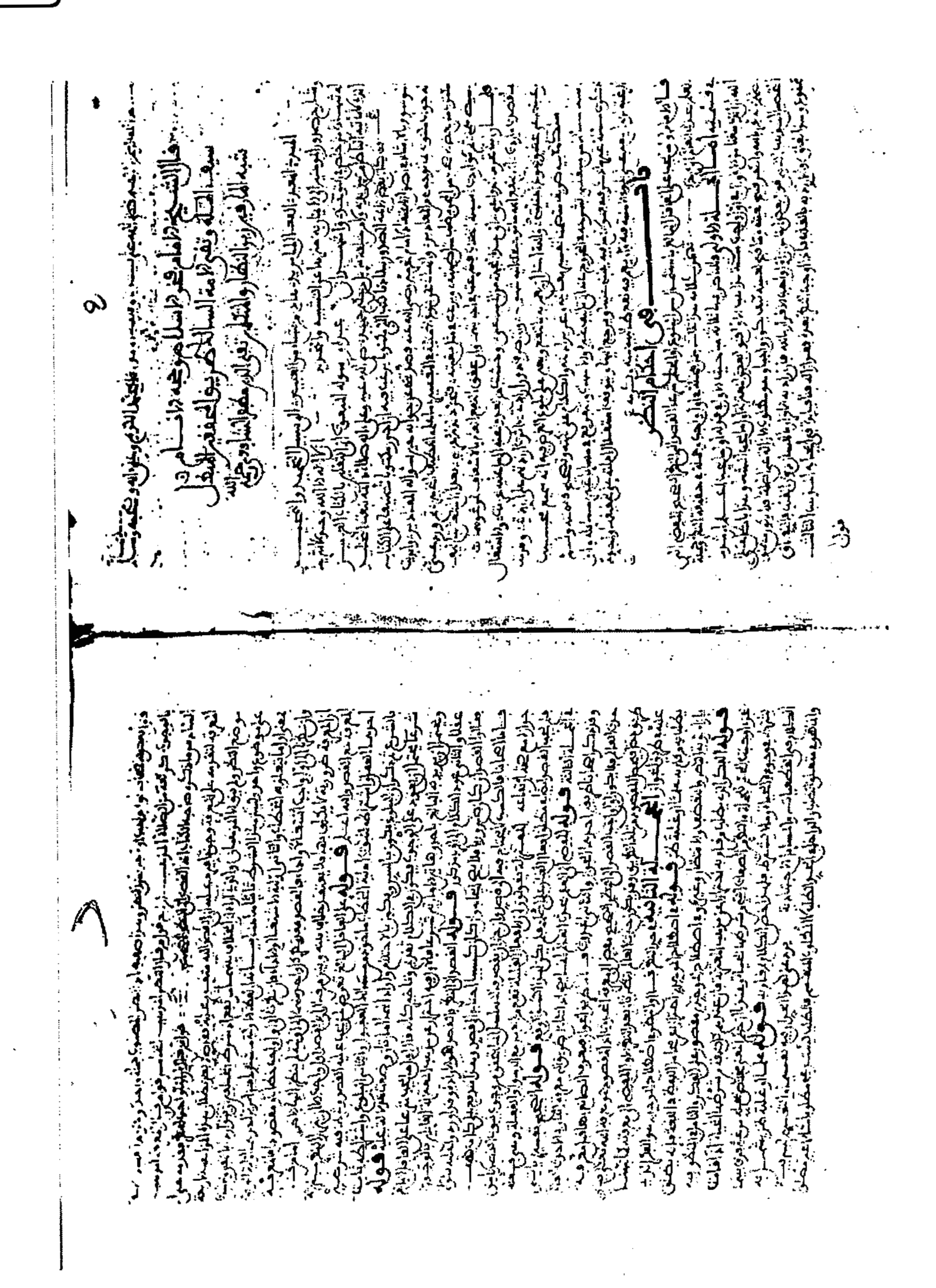
الصفحة الأولى من نسخة ب

الصفحة الأخيرة من نسخة ب

الصفحة الأولى من نسخة ج



الصفحة الأخيرة من نسخة ج



الصفحة الأولى من نسخة د

الصفحة الأخيرة من نسخة د

# الفهارس العامة

- فهرس الآيات
- فهرس الأحاديث
- فهرس أسماء الكتب الوارد في متن كتاب الإرشاد
- فهرس الأبيات الشعرية
- فهرس المصطلحات
- فهرس الفرق
- فهرس الأعلام
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس المحتويات

# فهرس الآيات

| | | | |
|---|---|---|---|
| ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ | البقرة | 285 | 622 |
| ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ | آل عمران | 37 | 399 |
| ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ﴾ | آل عمران | 42 | 789 |
| ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ | النساء | 77 | 677 |
| ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ | النساء | 26 | 582 |
| ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ | النساء | 154 | 583-582 |
| ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ | النساء | 164 | 827 |
| ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ | المائدة | 3 | 818 |
| ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً﴾ | المائدة | 36 | 583 |
| ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ | المائدة | 36 | 399 |
| ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ | الأنعام | 26 | 582 |
| ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ | الأنعام | 36 | 679 |
| ﴿مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ | الأنعام | 111 | 679 |
| ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ | الأنعام | 126 | 679 |
| ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ﴾ | الأنعام | 111 | 583 |
| ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ | الأنعام | 149 | 675 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ﴿وَلَو شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ | هود | 118 | 682 |
| ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤمِنٍ لَّنَا وَلَو كُنَّا صَادِقِينَ﴾ | يوسف | 17 | 441 |
| ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ | يوسف | 70 | 426-425 |
| ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ | إبراهيم | 36 | 482 |
| ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ | إبراهيم | 37 | 790 |
| ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ | النحل | 26 | 486 |
| ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾ | الإسراء | 78 | 392 |
| ﴿لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ | الكهف | 104 | 407 |
| ﴿إِنَّمَآ أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ | الكهف | 105 | 753 |
| ﴿ٱلرَّحْمَنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَى﴾ | طه | 4 | 241 |
| ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ | طه | 14 | 798 |
| ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ | طه | 65 | 794 |
| ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ﴾ | المومنون | 14 | 550 |
| ﴿إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ | المومنون | 92 | 550 |
| ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ | النور | 39 | 550 |
| ﴿أَنَا ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ﴾ | النمل | 40 | 798 |
| ﴿قَالَ ٱلَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَابِ أَنَا ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ | النمل | 41 | 790 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ﴿فَالْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناًۖ﴾ | القصص | 7 | 676 |
| ﴿عَسِيَٰٓ أَنْ يَّنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَداًۖ﴾ | القصص | 8 | 676 |
| ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِے مَنَ اَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اَللَّهَ يَهْدِے مَنْ يَّشَآءُۖ﴾ | القصص | 56 | 579 |
| ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذاً لَّارْتَابَ اَلْمُبْطِلُونَ﴾ | العنكبوت | 48 | 676 |
| ﴿لَا اَلشَّمْسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدْرِكَ اَلْقَمَرَ﴾ | يس | 39 | 501 |
| ﴿وَلَوْ شِئْنَا ءَلَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَيٰهَا﴾ | السجدة | 13 | 750 |
| ﴿إِفْعَلْ مَا تُومَرُۖ سَتَجِدُنِيَ إِن شَآءَ اَللَّهُ مِنَ اَلصَّٰبِرِينَ﴾ | الصافات | 102 | 579 |
| ﴿قَدْ صَدَّقْتَ اَلرُّءْيَآۖ﴾ | الصافات | 105 | 671 |
| ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ اَلْبَلَٰٓؤُاْ اَلْمُبِينُ﴾ | الصافات | 106 | 671 |
| ﴿وَلَا يَرْضَيٰ لِعِبَادِهِ اِلْكُفْرَۖ﴾ | الزمر | 8 | 674 |
| ﴿وَمَنْ يَّهْدِ اِللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّۖ﴾ | الزمر | 39 | 501 |
| ﴿وَمَنْ يُّضْلِلِ اِللهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍۖ﴾ | الزمر | 13 | 261 |
| ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ اَللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾ | الزمر | 44 | 676 |
| ﴿يَٰحَسْرَتَيٰ عَلَيٰ مَا فَرَّطتُّ فِے جَنۢبِ اِللَّهِ﴾ | الزمر | 53 | 485 |
| ﴿ثُمَّ اَسْتَوَيٰٓ إِلَى اَلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ | فصلت | 10 | 243 |
| ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَاسْتَحَبُّواْ اَلْعَمَيٰ عَلَى اَلْهُدَيٰ﴾ | فصلت | 16 | 581 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ﴿لاَّ يَاتِيهِ اِ۬لْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ | فصلت | 41 | 828 |
| ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِےٓ إِلَيٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ | الشورى | 42 | 531 |
| ﴿فَاعْلَمَ اَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلاَّ اَللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُومِنِينَ وَالْمُومِنَٰتِۖ اَللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوِيٰكُمْ﴾ | محمد | 20 | 141 |
| ﴿وَمَا خَلَقْتُ اُ۬لْجِنَّ وَالِانسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ | الذاريات | 56 | 675 |
| ﴿فَلْيَاتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾ | الطور | 42 | 828 |
| ﴿وَيَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو اُ۬لْجَلَٰلِ وَالِاكْرَامِ﴾ | الرحمان | 22 | 486 |
| ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوِيٰ ثَلَٰثَةٍ اِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ | المجادلة | 7 | 486 |
| ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اُ۬للَّطِيفُ اُ۬لْخَبِيرُ﴾ | الملك | 24 | 542 |
| ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ | القلم | 42 | 486 |
| ﴿وَأَمَّا اُ۬لْقَٰسِطُونَ فَكَانُواْ لِجَهَنَّمَ حَطَباً﴾ | الجن | 18 | 472 |
| ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ﴾ | المزمل | 18 | 472 |
| ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلَيٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ | القيامة | 22 | 531 |
| ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾ | الفجر | 24 | 486 |
| ﴿وَمِن شَرِّ اِ۬لنَّفَّٰثَٰتِ فِے اِ۬لْعُقَدِ﴾ | الفلق | 4 | 793 |

# فهرس الأحاديث

| الحديث | الصفحة |
| --- | --- |
| «إذا كان يوم القيامة واستقر أهل الجنة في النعيم وأهل النار في الجحيم» | 489 |
| «أمرت أن أقاتل الناس...» | 143 |
| «إن الشيطان إذا سمع النداء إلى الصلاة» | 798 |
| «إن لله تسعة وتسعين اسما» | 426 |
| «إن الله خلق آدم على صورة الرحمن» | 489 |
| «إن الله خلق آدم على صورته» | 491 |
| «إنكم بين جدال منافق وزلة عالم» | 143 |
| «أهل النار كل متكبر جبار...» | 489 |
| «بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب...» | 689 |
| «تحاج آدم وموسى...» | 798 |
| «ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» | 532 |
| «تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة» | 798 |
| «الحجر الأسود يمين الله في أرضه» | 798 |
| «رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ» | 489 |
| «سحر رسول الله ﷺ حتى أعلمه جبريل» | 143 |
| «سحرت جارية عائشة رضي الله عنها...» | 532 |
| «ظهر قبلنا قوم يقرأون القرآن ويتفقهون العلم» | 688 |
| «فيناديهم بصوت يسمعه من قرب كما يسمعه من بعد» | 688 |

# فهرس أسماء الكتب الواردة في متن شرح كتاب الإرشاد

# فهرس الأبيات الشعرية

# فهرس المصطلحات

ـ الميم ـ



ـ النون ـ

# فهرس الفرق

# فهرس الأعلام

# فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

ـ الألف ـ

1. الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود ط 1، سنة 1977.

2. إتحاف السادة المتقين محمد بن محمد الحسيني، الزبيدي، ط بيروت.

3. إحصاء علوم الدين، أبو نصر الفارابي، ط 1991.

4. إحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط 1 ـ 1986.

5. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد بن حزم الظاهري، ط 1، بيروت، دار الكتب العلمية.

6. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تحقيق: سيد الحليمي ط 2 دار الكتاب العربي.

7. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ط 3 ـ دار الفكر.

8. الإرشاد في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، تحقيق: الأستاذ أسعد تميم، ط 1985.

9. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النميري، ط مصر.

10. أسد الغابة في معرفة الصحابة، علي بن محمد بن الأثير، ط المكتبة الإسلامية.

11. الأسرار العقلية في الكلمات النبوية أو العقيدة، تقي الدين المقترح، مخطوطة بخزانة القرويين بفاس رقم 1368.

12. الأسماء والصفات، أبو بكر البيهقي، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت.

13. الإصابة في معرفة الصحابة، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، ط بيروت.

14. إصلاح المنطق، ابن السكيت، تحقيق: أحمد محمود شاكر وعبد السلام هارون، ط3.

15. أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر التميمي البغدادي، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط 1، سنة 1981.

16. أصول الفقه الإسلامي، بدران أبو العينين بدران، ط الإسكندرية.

17. الأصول والفروع، أبو محمد ابن حزم الأندلسي، تحقيق: محمد عاطف العراقي وسهير فضل الله، ط 1، سنة 1978.

18. إعراب القرآن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، تحقيق: زهير غازي، ط عالم الكتب 1985.

19. الأعلام، خير الدين الزركلي، ط بيروت.

20. الأغاني، أبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني، ط دار الكتب.

21. الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، محمد بن الحسن الطوسي، ط 2.

22. أنباه الرواة على أنباء النحاة، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 1986.

23. الانتصارات، نجم الدين البغدادي الطوفي، ط مصر.

24. إنجيل، يوحنا، ط جمعيات الكتاب المقدس المتحدة.

25. الأنساب، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، ط 1، سنة 1988.

26. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الحسن الكوثري، ط 2.

27. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل باشا البغدادي، ط مكتبة المثنى، بغداد.

ـ الباء ـ

28. الباقلاني وأراؤه الكلامية، محمد رمضان عبد الله، ط 1986.

29. البحر المحيط، أثير الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف ابن حيان الأندلسي، ط السعودية.

30. البحر المحيط، بدر الدين الزركشي، تحقيق: لجنة من علماء الأزهر، ط 1، 1994.

31. البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، نور الدين الصابوني، تحقيق: فتح الله خليف، ط 1969.

32. البداية والنهاية، أبو الفداء بن كثير، ط مصر ـ بيروت.

33. البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني، تحقيق: الدكتور عبد العظيم الديب، ط 2 دار الأنصار ـ القاهرة 1400هـ.

34. البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ابن مريم، تحقيق ابن أبي شنب، بدون ط.

ـ التاء ـ

35. تاج التراجم في طبقات الحنفية، أبو العدل زيد الدين قاسم ابن قطلوبغا، ط بغداد.

36. تاريخ الأدب العربي في مطلع القرن الخامس الهجري إلى الفتح العثماني، عمر فروح، ط 1972.

37. تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، نقله إلى العربية السيد يعقوب بكر ورمضان عبد التواب، ط 2.

38. تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، حسن إبراهيم حسن، ط 1.

39. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، الخطيب البغدادي، ط المكتبة السلفية ـ المدينة المنورة، بيروت، دار الكتب العلمية.

40. تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، نقله إلى العربية محمود حجازي وفهمي أبو الفضل، ط 1978.

41. تاريخ الحكماء، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، ط 1903.

42. تاريخ العرب، محمد أسعد طلس، ط 2، 1979.

43. تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، تحقيق: محمد زهري النجار، ط بيروت، 1972.

44. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو المظفر الإسفراييني، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط 1، 1983.

45. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله ابن عساكر الدمشقي، ط 4، 1991، بيروت.

46. تحقيق النصوص ونشرها، عبد السلام هارون، ط 5.

47. التدوين في أخبار قزوين، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، تحقيق: عزيز الله العطاردي، ط بيروت.

48. تذكرة الحفاظ، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، ط بيروت، دار إحياء التراث العربي.

49. ترتيب القاموس على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، الطاهر أحمد الزاوي، ط بيروت 1979.

50. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعياء مذهب مالك، القاضي عياض، تحقق: سعيد أحمد أعراب، ط 1982.

51. الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، أبو محمد زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المندري، ط مصطفى حلبي.

52. تفسير أسماء الله الحسنى، أبو إسحاق إبراهيم السري الزجاج، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، ط 2-1979.

53. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، ط دار الفكر.

54. التقريب والإرشاد الصغير، أبو بكر الباقلاني، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، ط 1.

55. التكملة لكتاب الصلة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي ابن الآبار، ط القاهرة 1956.

56. التكملة لوفيات النقلة، عبد العظيم المنذري، تحقيق بشار عواد، ط 1984.

57. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط 1، 1987.

58. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، جمال الدين الأسنوي، تحقيق: محمد حسن هبتوط، ط 1980.

59. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، أبو الحسن الملطي، ط بغداد مكتبة المثنى.

60. تهذيب التهذيب، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ط1.

61. تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون محمد علي النجار، ط 1964.

62. التوحيد، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: فتح الله خليف، دار المشرق.

ـ الجيم ـ

63. جامع البيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن بربر الطبري، ط ـ دار الفكر بيروت 1978.

64. الجرح والتعديل، عبد الرحمان بن أبي حاتم الرازي، ط1 ـ 1953.

ـ الحاء ـ

65. حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، جلال الدين السيوطي، ط القاهرة 1937.

66. حقيقة الخلاف بين المتكلمين، عبد الفتاح المغربي، ط 1994.

67. الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية، محمد أبو الفتح البيانوني، ط 1.

68. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، ط 2، 1967 ثم ط دار الكتاب العربي بيروت.

ـ الخاء ـ

69. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، ط بيوت.

ـ الدال ـ

70. الدر اللقيط من البحر المحيط حاشية على البحر المحيط، تاج الدين أحمد ابن عبد القادر بن أحمد بن مكتوم، ط الرياض.

71. الدر المنثور، جلال الدين السيوطي، ط دار الفكر بيروت.

72. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، ط القاهرة.

73. دلائل النبوة، أبو بكر البيهقي، ط دار الكتب العلمية.

74. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون المالكي، تحقيق وتعليق: محمد الأحمدي أبو النور، ط دار التراث.

75. ديوان حسان بن ثابت، تحقيق: وليد عرفات، ط: دار صادر، بيروت 1996.

76. ديوان العجاج، رواية عبد الملك بن قريب الأصمعي وشرحه، تحقيق: الدكتور عزة حسن، ط بيروت مكتبة دار الشرق.

77. دوان لبيد بن ربيعة، شرح الطوسي، تقديم الدكتور حنا نصر الحتى ط 1، 1993.

ـ الراء ـ

78. الرحلة في طلب العلم، الخطيب البغدادي، تحقيق: نور الدين عتر، ط 1، 1975.

79. الرد على المنطقيين، عبد الحليم بن تيمية، ط بيروت.

80. رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، ابن حيان ـ الكندي ـ الخوارزمي ـ ابن سينا ـ الغزالي، عبد الأمير الأعسم، ط 1993.

ـ السين ـ

81. السنة، عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني، تحقيق: مصطفى ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت 1400هـ.

82. السنن، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

83. السنن، محمد بن يزيد بن ماجة أبو عبد الله القزويني، ط عيسى الحلبي.

84. السنن الكبرى، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمان النسائي، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، ط دار الكتب العلمية، بيروت 1991.

85. سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق بشار عواد معروف، ومحي هلال السرحان، ط 7 ـ 1990.

86. سيرة النبي ﷺ، أبو محمد عبد الملك بن هشام، مراجعة وضبط وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد، ط دار الفكر.

ـ الشين ـ

87. الشامل في أصول الدين، أبو المعالي الجويني، تحقيق علي سامي النشار فيصل بدير عون، سهير محمود مختار، ط 1969 الإسكندرية.

88. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبو الفلاح عبد الحي ابن العماد الحنبلي، ط بيروت.

89. شرح الآيات البينات، أبو الحديد المدائني، ط بيروت.

90. شرح الجمل، ابن عصفور، (رسالة).

91. شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، تحقيق إحسان عباس، ط 1984.

92. شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، تحقيق: جماعة من العلماء، ط 1 ـ 1392.

93. شرح المفصل، موفق الدين بن يعيش النحوي، تحقيق: أبو جناح، ط بيروت.

94. الشواهد النحوية في شعر الأخطل دراسة تطبيقية، محمد عبد النبي عبدالمجيد.

ـ الصاد ـ

95. صحيح الكلم الطيب، عبد الحليم بن تيمية، ط 1988.

96. صحيح أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، البخاري، تحقيق: مصطفى الديب البغا، ط عالم الكتب، دار بن كثير، اليمامة، بيروت.

97. صحيح، مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

98. صحيح محمد بن حيان بن أحمد أبو حاتم التيمي البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط مؤسسة الرسالة، بيروت 1993.

ـ الطاء ـ

99. طبقات الشافعية، جمال الدين الأسنوي، تحقيق: عبد الله الجبوري، ط بغداد 1971.

100. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، ط 1.

101. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، ط بيروت.

ـ العين ـ

102. العقل وفهم القرآن، الحارث بن أسد المحاسبي، تحقيق: حسن القوتلي، ط 2.

103. العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، أبو المعالي الجويني، ط 1979.

104. العلل الواردة في الأحاديث النبوية، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: محفوظ الرحمان زين الله السلفي، ط 1 ـ 1985.

105. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، بدون ط بيروت.

ـ الفاء ـ

106. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ط دار الفكر، بيروت.

ـ الكاف ـ

119. الكافي شرح الهادي، تحقيق: محمد فجال يوسف الزنجاني (رسالة).

120. الكامل في التاريخ، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير، ط بيروت 1926.

121. الكامل في ضعفاء الرجال، عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد أبو أحمد الجرجاني، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، ط دار الفكر.

122. كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي الفاروقي التهانوي، تحقيق: لطفي عبدالبديع ثم نسخة تحقيق: علي دحروج، ط بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.

123. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جار الله محمود ابن عمر الزمخشري، ط دار الفكر، لسان بيروت.

124. كشف الخفاء ومزيل الإلباس، إسماعيل بن محمد العجلوني، تحقيق أحمد القلاش، ط مؤسسة الرسالة بيروت 1405.

125. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، ط بغداد.

126. كنز العمال، علاء الدين علي المتقي الهندي، ط التراث الإسلامي.

ـ اللام ـ

127. اللباب في تهذيب الأنساب، عز الدين ابن الأثير الجزري، ط بغداد.

128. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، ط بيروت.

129. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، أبو المعالي الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، ط 2 ـ 1987.

130. اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي، ط 1 ـ 1985.

- الميم -

131. مبسوط الأحكام، تاج الدين التبريزي، تحقيق: محمد عبد النبي عبد المجيد، ط القاهرة.

132. المثلث، ابن السيد البطليموسي، تحقيق ودراسة صلاح مهدي علي الفرطوسي.

133. مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، أبو بكر محمد الحسن ابن فورك، ط بيروت.

134. مجمع الزوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، ط دار الريان للتراث دار الكتاب العربي القاهرة، بيوت 1407، ط القدسي.

135. مجموع فتاوي، عبد الحليم بن تيمية، ط الرباط.

136. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، فخر الدين الرازي، ط 3 ـ 1323هـ.

137. المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، ط 1.

138. المحلى، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، ط بيروت.

139. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي، ط بيروت.

140. مختصر طبقات الفقهاء، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق: علال عبدالموجود علي معوض، ط مؤسسة الكتب الثقافية، 1995.

141. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، شرح وتعليق: محمد جاد المولى بك محمد أبو الفضل إبراهيم علي محمد البجاري، ط 1987.

142. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط بيروت.

143. المستصفى في علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ط بيروت.

144. مسند أحمد بن محمد بن حنبل، ط بيروت.

145. مسند أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الأسفراييني، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي، ط دار المعرفة، بيروت، 1998.

146. مشكاة المصابيح، أبو عبد الله محمود بن عبد الله الخطيب التبريزي، ط المكتب الإسلامي.

147. المطالب العالية من العلم الإلهي، الفخر الرازي، ط بيروت.

148. المطابع السعيدة، جلال الدين السيوطي، تحقيق: طاهر سليمان محمود.

149. المعتمد في أصول الدين، أبو يعلى الحنبلي، تحقيق وتقديم: وديع زيدان حداد، ط بيروت.

150. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ط بيروت.

151. معجم مقاييس اللغة، أحمد فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، ط 2 ـ 1970.

152. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ط 1973.

153. المعجم الكبير، أبو القاسم الطبراني، ط العراق

154. المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، ط بيروت ـ لبنان.

155. معيار العلم، أبو حامد الغزالي، ط 2.

156. المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، ط البغدادي، وزارة الثقافة والإرشاد القوي.

157. مفاتيح العلوم، أبو عبد الله الخوارزمي، ط 1.

158. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، طاش كبرى زادة، ط 1 ـ 1985، بيروت.

159. مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: هلموت رتير ط 1980.

160. المقدمة، عبد الرحمان بن خلدون، ط دار الكتاب لبنان.

161. المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، أبو حامد الغزالي، تحقيق: فضله شحاده، ط بيروت.

162. الملل والنحل، عبد الكريم الشهرستاني، ط 1986.

163. الملل والنحل، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، تحقيق: الدكتور ألبير نصرى نادر، ط دار المشرق ـ بيروت.

164. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج عبد الرحمان بن علي بن محمد ابن علي بن الجوزي، ط 1.

165. المنثور في القواعد، الزركشي، تحقيق: تيسير فائز أحمد، ط 1.

166. المنطق التطبيقي، العربي اللوه، ط 1987.

167. المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، خليل أحمد خليل، ط 1.

168. المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، أحمد يحيى المرتضى، تصحيح: توما أرنلد، ط بيروت.

169. موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة، ط دار الكتب العلمية ـ بيروت.

170. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، ط 2 ـ 1987.

171. المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، ط بيروت.

172. موجز تاريخ الشرق الأدنى، فيليب حتى، ترجمة: أنس فريجة، ط دار الثقافة بيروت.

173. موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، أحمد شلبي، ط 3.

174. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، أبو عبد الله الذهبي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد الموجود، ط بيروت، دار إحياء الكتب دار المعرفة.

ـ النون ـ

175. النبوات، عبد الحليم ابن تيمية، ط بيروت.

176. النجاة في الحكمة المنطقية الطبيعية والإلهية، أبو علي الحسين بن سينا، تحقيق: ماجد فخري، ط 1 ـ 1985.

177. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، ط وزارة الأوقاف، دار الثقافة.

178. نقض المنطق، عبد الحليم ابن تيمية، ط القاهرة.

179. نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الفوري الحديث، يان لوكاشيقتش، ترجمة: عبد الحميد صبره، ط 1961.

180. نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، ط المكتبة الثقافية الدينية.

ـ الهاء ـ

181. هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، ط منشورات مكتبة المثنى، بغداد.

ـ الواو ـ

182. الوافي في الوفيات، صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، اعتناء ديد رينع، ط 1962 ثم ط 1972.

# فهرس المحتويات

# محققة الكتاب في سطور

## الدكتورة نزيهة امعاريج

- أستاذة مادة العقيدة ومقارنة الأديان والفكر الإسلامي.
- حاصلة على الإجازة شعبة الدراسات الإسلامية كلية الآداب وجدة.
- حاصلة على دبلوم الدراسات المعمقة وحدة العقيدة والأديان كلية الآداب الرباط.
- حاصلة على دبلوم الدراسات العليا كلية الآداب الرباط.
- حاصلة على دكتوراه الدولة كلية الآداب وجدة.
- عضو الأمانة العامة للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.
- عضو مؤسس للمنتدى المغربي للوسطية وعضو مكتبها.
- رئيسة جمعية حوار النسائية.
- رئيسة فريق البحث في الحوار الديني والحضاري وقضايا التجديد والاجتهاد في الثقافات الإنسانية.
- عضو مؤسس لعدد من وحدات البحث بالكلية رئيسة لبعضها.
- رئيسة شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب وجد.

## من كتبها المنشورة:

- كتاب شجرة اليقين المنسوبة إلى أبي الحسن الأشعري دراسة وتحقيق.
- ظاهرة التدين وسؤال الترشيد.
- خاصية التوسط والاعتدال في فكر أبي الحسن الأشعري: أسسها ومقوماتها.
- المشروع النهضوي في فكر مالك بن نبي بين التنظير والتنزيل.
- دليل الواعظ من الكتاب والسنة تحت الطبع.
- فلسطين في نصوص العهد القديم.

ولها عدة بحوث ومقالات في دوريات ومنشورات مختلفة ومتنوعة.

The researcher then devotes a special part to talk about the creation of deeds and the issues it entails, basically the ability of the human being to produce his own deeds, stating at the same time visions of some opponents of the I'tizal school of thought. In the concluding section of this part, the researcher extensively tackles the issues of earning one's living as proposed by I'tizal school. This school sees that earning one's living is a suggested solution that conforms man's ability to earn living into Almighty 's ability to create. Among the associated issues to the matter of deeds creation there is Atta'dil and Attajwir; the latter requires a discussion of many important creed issues such as Attahssine (preferism = considering something better and preferable than something else), Attaqbih (belittling = considering something shameful), righteousness and the fittest, divine mercy and providence, Ilam Ibaraya(paining sinful creatures), accepting sinners' repentance, torturing much disobedients, and recompensing obedients; all these isues have been explained and clarified in the book.

If the first part of the book «Explaining guidance» is devoted to discuss divinity and issues related to it, the second part is intended to treat issues of prophecies and all creed matters that spring from it. At the heart of these issues is the view that sending prophets is an allowed fact; the discussion focuses further on miracles, karamat (marks of honor), sorcery and the distinctions between them all, apart from the insistence on the regulations that relate to them.

Finally, the researcher concludes the book focusing on the miracles of the prophet (peace be upon him). Throughout all previous parts of the book, the researcher abides by chapters of Imam Jouayni's book «Guidance in the Origins of Belief».

# šarḥ al-iršād fī ʾuṣūl al-iʿtiqād

li-Muẓaffar ben Abdi al-lāh al-Miṣrī al-mašhūr bi al-muqtaraḥ (612h)

The book titled «Explaining Guidance in the Origins of Belief» is a study and analysis of the issue of «the science of unification» with a focus on its two main concerns, basically the study of divinity and issues related to it, and the study of prophecy and its partial elements. This study is penned by the author in the form of questions and issues classified in terms of parts and chapters.

In part one, the researcher addresses the issue of reflection for Muslims considering three main points. The first relates to the regulation of reflection whereas the second and the third have to do with the reality and categories of reflection respectively. Then, the researcher moves to discuss the reality of science and related issues, namely universe antiquity and occurrence and their relationship to reason. This is followed by a new chapter devoted to talk about the occurrence of the universe and necessary definitions, together with the statement of sayings of Muslim sects and philosophers about the subject. The researcher moves then to prove the existence of a Creator of the universe; such proof is a result of an obligatory understanding of modern world. In this way, the righteous reflection of the righteous mind leads to a confession of the existence of a Creator of the universe. Given this, The following part is devoted to talk about the attributes of the Maker of the universe. Thus, in these parts, the researcher talks about the attributes of the Almighty by dividing them into psychological and moral ones, as did the the Ashaa'ri school of thought before.

Any discussion of the attributes of the Almighty would be incomplete without being delved into speaking about the Almighty 's names from linguistic and terminological perspectives- and this is what the researcher resorts to – citing simultaneously views of opponents.

Un autre axe est consacré à la création des œuvres et les sujets qui s'y rattachent comme la capacité de l'homme de créer son action, en citant les opposants tels que les Mouâtazila. Il clôt cet axe par un chapitre sur la question de l'acquisition comme solution proposée par le dogme achâarite, afin de concilier entre la capacité d'Allah de créer et la capacité de l'homme d'acquérir.

Parmi les thèmes qui dépendent de la création des œuvres, il y a la justice ou l'injustice de Dieu, ainsi que d'autres points importants de la foi tels que l'embellissement et l'enlaidissement, le bon et le mieux, la providence, la souffrance des innocents, l'acceptation du repentir des pêcheurs (mécréants), le châtiment des désobéissants et la récompense des obéissants.

Le premier volet du livre étant réservé à la divinité et ses thèmes, le deuxième volet aborde le thème des prophéties et les questions qu'elles soulèvent. Vient en premier lieu l'envoi des messagers, les miracles et la magie, en montrant les nuances entre toutes ces notions et l'attitude qu'il faudrait adopter dans chaque cas.

En conclusion, l'auteur expose les miracles du prophète Mohammed, que la paix soit sur lui, en restant tout le long de son livre fidèle aux idées contenues dans les "Orientations au sujet des fondements de la foi" de son auteur l'imam des harams Al Jouayni.

# šarḥ al-iršād fī 'uṣūl al-i'tiqād

li-Muẓaffar ben Abdi al-lāh al-Miṣrī al-mašhūr bi al-muqtaraḥ (612h)

L' "Explication des Orientations au sujet des fondements de la foi" est un livre qui traite le thème de "la science de l'unicité de Dieu" sous ses deux principaux volets: le thème de la divinité avec tout ce qui la concerne et le thème de la prophétie et ses dérivés. Ces thèmes sont analysés par l'auteur sous forme de questions et de points, répartis en axes et en chapitres.

L'axe premier est consacré au sujet de la méditation chez les musulmans, en traitant trois points: le statut de la méditation (l'observation), la vérité de la méditation et ses types. Puis, le commentateur consacre un autre axe à la vérité de la science de Dieu et toutes les questions qui s'y rattachent: cette science est-elle sans début? A-t-elle un commencement? Quelle est son rapport avec la raison?

Ensuite l'auteur aborde un chapitre sur la création de l'univers et les définitions qu'elle suscite, en citant les opinions des confréries des musulmans et leurs philosophes à ce propos, avant de s'atteler à la tâche de prouver l'existence d'un créateur de l'univers, comme résultat de la méditation.

Ayant prouvé que la méditation correcte d'une personne saine conduit à la reconnaissance d'un artisan de l'univers, l'auteur réserve le chapitre suivant aux attributs du ce créateur de cet univers.

Par la suite, il étale les attributs d'Allah, exalté soit-il, en les subdivisant en deux classes: psychiques et moraux, comme il est convenu dans le courant achâarite. Cette analyse des attributs d'Allah débouche sur une explication détaillée des noms d'Allah, tant au niveau étymologique qu'au niveau de l'acception, en citant les opinions des opposants.

**Rabita Mohammadia des Oulémas**
Publication du Centre Abi al-Hassan al-Achaari
des Etudes et Recherches Doctrinales

Série : Reliques du Patrimoine Achaari (1)

# šarḥ al-iršād fī 'uṣūl al-i'tiqād

li-Muẓaffar ben Abdi al-lāh al-Miṣrī al-mašhūr bi al-muqtaraḥ (612h)

Etude et Edition:
Naziha Maarij
Revue par:
Jamal Allal El Bakhti